کتابخانه
مجلس شورای
اسلامی

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب: محاکمات

مؤلف:

جلد (۹۰۹) از کتب (صفر) اهدائی

آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب ۲۹۴۹

۲۱/۱۴

خطی اهدائی ۹۰۹

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

بازرسی شد ۳۶

۹۰۹

محاکمات

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب ..... محاکمات

مؤلف .....

جلد (۹۰۹) از کتب (صفر) اهدائی

آقای سید محمدصادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب ۲۹۴۹

۲۱۶۱۴

۱۳۵۱۴۴

خطی اهدائی ۹۰۹

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

۹۰۹

بازرسی شد ۳۷

محاکمات

خطی اه

کتابخانه مجلس شورای ملی

والقاسم والمركب والمفصل بواسطة المحقق نصير ان الحكم والادراك والقسمة
كلها للنفس لكنها لا تعلق للمحسوسات بل الاول للوهم مدخل فيه ولما لم يكن للغرائز
من القوى الجسمية دخل في ادراكها المعاني صار ادراكها منوطا اليه فقط واما سائر
الادراكات والاعمال الجسمية منوطا بالوهم وبقوة اخرى هي انزاع المرتبة من الثالث
ان الحكم بان الوهم يعجز في القسمة ينافيه قول الشيخ لا سيما الوهمية لا يقف وجوابه ان
المراد بالوهمية ثم الفرضية فان الشيخ لم يفرق بينهما واما الفرق بينهما في هذا
الموضع كما صرح الشارح الرابع ان في قوله لانه لا يقدر على استحضار ما يغير لصغره ما يدل ان
قسمة الشيء فعلا ادراكا بالغرائز وكل ما يغير الوهم مدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه
لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الا الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها فرق بينها بقسمة الهيا
الخامس ان لا نزاع ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية
لا يقوى على اعمال غير متناهية قلنا لا ادراك ليس على اصل الفقهاء ولا نم امتناع
طريان الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما
في النفوس المنطبعة العلكية لا يق المراد ان الوهم لا يقدر على القسمات الغير المتناهية
لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة
الشارح اذ لا يراد في الوقف واللفظ باحاطة ما لا يتناهى القسمة الغير المتناهية وذلك فقد
وارد حديث تناهي المحسوسات والمعاني المتناهية بها مفهوم اذ لا دلالة عليه قطعا
ايضا ان اريد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه
وبين العقل وان اريد انه لا يقدر على ادراكها ادراكا او قسمة قسمة لا واحدة فهو اول
المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم لا ذلك السادس ان ادراك العقل الكليات
لا يستلزم ادراك الجزئيات الصغيرة والغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن
ان يعني بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل فرض مجموع فيه طرف من طرف وح يندفع
السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح ولا يعلمون ان الوسط
اذا كان هذا بيان لمقدمة وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى لكان
المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا بجزء للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا
للطرفين بطل بكل من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تالف الجسم من الاجزاء لانه
ما لم يتلاقى الاجزاء لم يتالف بالضرورة والثاني الحكم الرابع وهو ان الجزء الواسط يجب

عدم قوتها على ما يحصل له بالفعل

متميز

للطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يخرجا عن التماس
لانه انما يجب ان كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان بلاقاة الطرفين فاما
ان يلاقيهما بالاسر او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر بطل ثمرة احكام الاول يجب الى وسط
للطرفين عن التماس وهو ظاهر اذ الشيء يتالف الجسم منها فانه لو تالف الجسم منها لزم وجب
ازدياد الجسم لكن الملاقات بالاسر لا توجب ازدياد الجسم فلا يحقق التالف واليه
اشار بقوله وناقض للحكم الثاني الثالث انها لا يقبل الانقسام لان الملاقات
بالاسر يقتضي الانقسام واليه اشار بقوله ومن جميع ذلك يستلزم الخلط كما سبق وان لم
يلاقيهما بالاسر بطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس او الاتصال
لان احد الطرفين يتعلق من الوسط شيئا والطرف الاخر يتعلق شيئا اخر منه فينجزي
الوسط فتحرير كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يجب الطرفين عن التماس يجب
ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احد الامرين يلزم
والقسم الاول والثاني شقان يساعد الحكم عليه فيتعين القسم الثالث وهو يستلزم
المحذور وعند هذا لم النقض لم انه حيث لا يقتضي هذا القدر لما تبين ان امر الحكيم
ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر فربما يبطل شيء بطريق الالزام ولا يكون
باطلا في نفس الامر اردوا ان يتدرج بعد الالزام لا سلوك طريق اخر بان فرض
الثالث لا اثبات القسم بابطال الشقين ولما كان نقيضه هو عدم الملاقات لا بالاسر شقين
فتبين فان عدم الملاقات لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقات اصلا او بان يكون
ملاقات بالاسر فابطال النقيض لا يتم الا بابطال هذين الشقين لكن القسم الاول
وهو عدم ملاقات الاجزاء ظاهر البطلان فركز وشرع في ابطال القسم الثاني وهو
الملاقات بالاسر فوضع هذه المقدمة بقوله واليس ولا واحد من الطرفين
الثاني ملاقاة بالاسر مخرجين عليها وفي دليل النقض ابطال احدهما اما لانه ان القول
بالملاقات بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء وانما يلزم لو قلنا
بوجوب تخلل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا
وبعضا غير متداخل فيتالف الجسم من الاجزاء الغير المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك
لا يستلزم عدم يجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الرسم يجب الطرفين
عن التماس والرجحان يوقع اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتاخر ولا تقدم وتاخر

وعدم يجب الطرفين عن

بل

بين الوسط المتداخل والطرفين ولا يلزم ان الوسط غير المتداخل لا يجب الطرفين بل الوسط
غير المتداخل وجواز الجسم لو تالف من اجزاء متداخلة فلا يخرج اذا ان يكون
منها ملاقاة او لا فان لم يكن ملاقاة فلا تالف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقي جميع الاجزاء
المتداخلة بالاسر او لا والاول يقتضي دخول جميع الاجزاء في بعضها وعدم التداخل وان
يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء لم يلاقي بعضها بالاسر وامّا الاول فلما
لا بالاسر لانه اما بعض الجوهر فان كان غاية ما هو كذلك يعارض الجانب والاطراف والحاجب
لا يستلزم التعارض فرد الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له اطراف يستلزم احدها وجوده
الانقسامات واحدها الجسم والعرض وهذا ضروري والعود الجانب الطرفان ان
كانا ملاقيين لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد فيتصور ان يستلزم الفصل
بالعقول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتعارضها واطرافها مع عدم
التعارض الذات وكذلك فرد الكذائية المتوسطة بين سائر اجزائها كيف يجاب كيف
اختلاف المحاذات مع اتحاد وجوب الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو ممتد
خط وسهم آخر لا يخفى ان له طرفين احدهما ممتد خط والاخر مسهم خط واما هو امر
واحد عرض له اعتبار امتداد خط واعتبار اخر انه سهم آخر فيقع عرضا بعد
الطرف لو دخل الوسط لكن للطرف حالان حال المماسة وحال المعود وهو ملاقي بالاسر من
الوسط في حال المماسة وسنا آخر منه في حال المعود فاذا وسائل المعارض للتماس
من الحاسر فعال الشيء الملاقي من الوسط حال عود الطرف معارض للشيء الملاقي
من الوسط حال المماسة والسنا الاسارة بقوله فيقع عرضا بعده وما تعلق به الاسارة
بقوله والعدد الدرجة دون اللفظ المتوهم للمداخلة وهو يقتضي انقسام الوسط تقسيمين
وقال الامام ان للطرف حالات حال المماسة والمعود ودوام المداخلة هو ملاقي
من الوسط حال المماسة وسنا آخر حال المعود وسنا آخر حال تمام المداخلة فما
ملاقي من الوسط حال المعود غير الملاقي منه حال المماسة وهو معنى قوله فيقع عرضا بعده و
الملاقي من الوسط حال المعود دون الملاقي في حال تمام المداخلة وهو المراد من قوله والعود
الدرجة دون اللفظ المتوهم ولزم منه انقسام الوسط منه انقسام وكون يقول الذي
ذكره مستلزم للاستدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كيف فيكون لحال الطرف
يقع حال المعود من الوسط غير ما يقع حال المماسة واما ان هذا العدد من الوسط معارض

جمع الاجزاء الغير المتداخلة

محاكات

لما يقبله الطرف حال النفوذ فهو ان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له في الاستدلال
اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره ان
الطرف لو دخل الوسط لكان يتخلله فيه وقع يلزم انقسام الوسط والطرف
اما انقسام الوسط فلان الطرف يملأ حال النفوذ من الوسط غير ما يملأه حال المماسة
ثم ازالة من الوسط حال المماسة شيئا وحال العبور شيئا اخر واما انقسام الطرف فلان
القدر من الطرف الذي يقبل الوسط حال المماسة غير ما يملأه حال المداخلة فان الطرف
انما يملأ الوسط حال المماسة شيئا وحال المداخلة شيئا اخر وهو يستلزم انقسام الطرف
ظن بان هذا البيان اصعب على الادعاء هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات
وما كان من المشهورات ان كل حركة لا بد لها من اول واخر ووسط على ما يشاهده جميع
الناس في العبور وهو حركة جزء جزء اشتملت على الحالات الثلث مبني على ما هو المشهور لكونه
مما يمنع ذلك فيقول لا يجوز ان يكون سير الجزء في الجزء فقط فلا يكون تلك الحالات اي
تقول من المظنونات للجزء هناك تلك الحالات وليس كذلك وبالجزء الاحالتان
حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون ثلث حالات لو كان للكل وجزء حتى يكون
له حال المداخلة وحال مماسة فذا ليس كذلك فقال الشارح ان هذا الدليل مغالطي
لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات المشهورة
او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون اقناعيا واما اشتمل
الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث واما ثبت
للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة التي
الجزء المفروض قابلة للقسمة وانما يقبل القسمة لو اثبتنا الجوهر الفرد فلهذا يتوقف على اثبات
الحالات للحركة واثبات هذه الحالات للحركة يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة للقسمة
يتوقف على تحري المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى
موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق التوضيح الا بعد بيان مقدمتين
الاول ان العبور حركة الحركة عند الحكماء مقولة واحدة من مقولات المسافة لا منها
واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزمهم ان يقولوا
الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى فكل جزء حركة انما يقع في جزء مسافة والحركة
الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى في جزء من المسافة لا تتجزى هو رفعة انيه ولهذا افترقوا

لحصول

لحصول الجوهر في مكان بعد لو زال مكان اخر فان الحصول في دفعي والحركة عندهم
من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل الحركات متعددة متفاوتة وحركة
الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائها الموجودة بالفعل وهي لا تتجزى كما ان
اجزاءه لا تتجزى فلا يكون للحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى لكون للحركة الاصلية
وتجزيها حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوسط الذي ومنتهى وهو حال الحصول السابق ان
الحركة لا توجد لا تتجزى واحدة وعلى الحركة واحدة لا تتجزى واذا لم يكن الحركة الا بحصول
في الجسم منقسم لم يكن لها اول اخر ووسط فلو كانت لها تلك الحالات متعددة واحدة
قابلة للانقسام وبهذا اسكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه
ما قال النفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلث حالات
حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون
للحركة ثلث حالات الاولى هو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة والاخر وهو حال
تمام المداخلة فان قلت هذا ممتنع لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء الحركة
واحدة وهو تجوز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعددة وح لا يلزم وجود تلك
الحالات للحركة الواحدة فقول تلك الاحوال انما ترد على الجزء النافذ بواسطة نفوذه في الوسط
ونفوذ جزء جزء انما هو حركة واحدة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظ الثالث
يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال ارد على الشارح ايضا فانه صرح
بان للحركة مبدأ ومنتهى وانما يكون للحركة مبدأ ومنتهى اذا كانت قابلة للقسمة متعددة في ذاتها
وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احدهما حال
عدم الحركة وهي حال المماسة وثانيهما حال الحركة وهي حال العبور ولا شك ان القدر الذي
له حال الحركة غير القدر الذي له حال عدمها فيدل الانقسام بخلاف الامام فانه قسم
ما بعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيتعين ان يكون حركة جزء لا يتجزى منقسمة
وهو باطل قلت انما لزم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة
متعددة واحدة لا بد له من دليل والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلث ولم تكن
متعددة واحدة لا بد له من دليل والجواب انه خلاف اما ان لا يقبل الانقسام اصلا وهو صح
لان ثبوت الاحوال الثلثة يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة
على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل فكل جزء حركة عند المتكلمين والحكماء

في جزء لا يتجزى

فانه ليست الحركة الا في الجزء لا ان عند الحكماء يجب ان يكون
كل مسافة وهو الحركة لا تنقسم

اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان اجزاء ما يتخيل به كجبل الحركة عندهم حركة جزء وجزء
لا يتجزى عندهم فلو انتفت تلك الحركة على اجزاء بالفعل لزم ان يكون الحركة الواحدة هي كانت
متعددة وانتج فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة للانقسام غير مشتملة على الاجزاء بالفعل
فيكون متصلة ذاتها وهو المط واظهر ان انفصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة
على المط بل كيفية الانقسام على ما مر الرابع ان الانقطاع يطلق على الخطاء كما ذكر ويطلق على
المنقطع في بادي النظر والسؤال انما يرد لو فسر الانقطاع بما ذكر ولعل مراد الامام هو المعنى
فلا يلزم ما ذكر وانما جاء اشتماله على المصادرة على المط نعم للشارح ان يقول تفسيره بما مر من
تفسير الامام مخدوش بالقول الاخير اي المد اخذ الزمان يقتضي ان يكون الطرف
الطرفان ٣ في المد اخذ لو وجب ان يكون متلاقيين وان لا تميز الوسط في الوضع عن الطرف اذ لا
فرق للوسط عن ملاقات الطرف اي ليس شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو
امران ٣ نفسه متصل بالطرف بعدم امر اصلا ان لا يكون ترتيب ولا وسط وهو ما قض للحكم
الرابع وثانيهما عدم ازدياد الجسم وهو ما قض الحكم الثالث وبيان لزوم الامرين انه
ان كان شيء منهما واقعا لم يكن الملاقات بالاسر وحدة فرضت كذلك هف هف
ظهر ان القول بالمد اخذ ينافض الاحكام الثلثة اما انه ينافض الحكم الثالث فلما ذكره
اولا اما انه يستلزم تجزء الجزء واما انه ينافض الحكمين الاخيرين فلما ذكره ههنا وانه يحصل كلام الشارح
وفيه نظر من وجوه احدها ان الدلالة على استحالة المد اخذ قد تمت عند قوله وان الامر
المتوهم للمد اخذ فائدة هذا الكلام ولا بد للشارح من التعرض للسؤال في ذلك وثانيها ان الكلام
كما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال فيما سبق ان مناقضة تمت وشرع في سلوك طريق
البرهان وثالثها ان قوله ح فراغ واختم ما بتلاة على ذلك التوجيه يستدرك ختم
الدليل في الصواب ان لا يكون الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة المد اخذ
المد اخذ ٣ او جواب سؤال مقدر على تقدير وتوجيه لزم ان يستلزم ان يكون للطرف ملاقات الوسط
وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على المد اخذ فلم يجوز ان يكون الاجزاء من
ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثم حركة فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون
ترتيب وازدياد وهو محال فلا يكون الجسم متالفا منها وانتج ثم لما كان ابطال المد اخذ
لاثبات المط بصدد استماع الكلامات فقال بل نقول فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه
وتخصيص بالكلام فيه بيانه ان الانقسام باعتبار استماع الملاقات غير منحصرة

في الثلثة

في الثلثة فان الملاقات اما ان يكون ممكنة او ممتنعة فان كانت ممكنة فاما ان
يكون واقعة او لا يكون وان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام
اربعة وطريق القسمة الاثنين باعتبار وجوه الملاقات وحدها وحاصل تلخيصه ان
بيان المط بقياسين اقترانيين واستثنائيين فانه لو تالف الجسم من الاجزاء لتحقق احد الامور
الثواني لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المط واما المعارضة فتقريرها ان نقول الحركة موجودة
في الحال فموجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة وجودها اما
في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة ليستا موجودتين
فلو لم يوجد في الحال لم يكن موجودة مطلقا هف واما الثاني فلان تلك الحركة غير
منقسمة اذ هي غير جارية الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد اجزاؤها معا فلا يكون
فلم يكن موجودة بجميع اجزائها فما يقطع من المسافة لا يكون منقسما والا لكانت الحركة
لا تنصف نصف الحركة لا الكل فيكون منقسمة هذا تح وسنبين عند تحقيق انفصال
انفصال ان الزمان لا ينقسم الا الحال بل هو متصل موصل مشترك بين الزمانين
في الحال ٣ الماضي والمستقبل والحركة لا توجد فيما بين زمان فهي غير موجودة ولا يلزم ان
لا يكون موجودة مطلقا فلا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الحركة الماضية
والمستقبلة غير موجودة ان اريد انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد انها غير موجودة
في الحال فمسلم لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضي و
المستقبل لا يقال ان الزمان الماضي والمستقبل معدومان فلا يكون
الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستقرار موجود بين حدي الحركة عايد فان قيل
انها غير موجودة بين في الان فم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انها
غير موجودة بين في حد انفسها فم لا يلزم مطلق وجود الحركة منحصرة في الاقسام الثلثة اما
في الزمان الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي مثلا كما لم يوجد مطلقا في الزمان
المستقبل ولقائل ان لم يوجد في الزمان الماضي والا لزم ان يكون للزمان زمان
آخر وان قاره او يكون الشيء ظرفا لنفسه ان الحق وان لم يوجد الزمان في شيء من
تلك الاقسام لم يوجد فان الكل اذا انحصرت في خرجات والتفت تلك الجزئيات بما
اشتق ذلك الكل مطلقا لانا نقول الزمان لو لم يوجد في احد الازمنة لوجب ان لا
يكون موجودا بخلاف الزمان فانه يسبق فانه بل موجود في حد نفسه وهذا كما يلزم

لزم احد الامور الثلثة الاول كما تحقق احد هذه الامور لتوقف تحقق تالف الجسم من الاجزاء

لو كان المكان موجودا لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبرز مثلا اما هو موجود في تبرز
او في بغداد وليس كذلك بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود له في مكان فان قلت
لم يورد الامام الرد لانه بل قال الحركة الماضية ما كان حاضرا والحركة المستقبلة ما يتوقع
حضوره فعلوم لكن الحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة وهذا لا يندفع فما ذكرتم فضول
السؤال عايد لانه ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال والفرض
والمستقبل ما سيحضر في الحال وتجدد فهو ممنوع وان عنى به ان الحركة الماضية ما وجد في الزمان
الماضي والمستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه لو لم يكن للحركة
وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان
الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست بماضية ولا مستقبلة وهي غير قارة الذات فان ذاتها
لا يوجد في جميع اجزائها والحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كانت ماضية على القطع
فهي غير موجودة وان كانت ماضية على التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء
فانما يلزم لو كانت منقطعة على المساواة وهو ممنوع وفيه اشارة الى اشارة مهمة تذكر
لان فيه مهم اذ حققناه توجب الجسم من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وقد بين بطلانه والنظر فيما
سبق كاف في دفع هذا الوهم وكان من الواجب ان يعبر عنه بالشبهة وجوز ان الى النظر
السابق وان يكفي في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره فلكلام التفتازاني
لفظ هذا الوهم فحقه ان يعبر عنه بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم
من اجزاء لا تتجزى بل يجيزونه ظاهرا لكن لما لزمهم من حيث لا يدرون على فهم انهم
ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجود اجزاء لا
تتجزى غير متناهية للجسم فقد وقعهم لهذا القول تشكيك بشيء في الجسم من اجزاء لا تتجزى في ذلك
لانهم لما قالوا ذلك كان عندهم ان الجسم ليس شيئا فيقول الانقسام الى ما يقبل الانقسام
لا غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا الانقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا
الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية وهذا هو الذي نقل الشيخ من انهم لما وقفوا على حجة نفاة
الجزء اقتنعوا بها وحكموا بان الجسم انقسامات لا اشياء لكنهم لما لم يفرقوا بين القوة
والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء فان قلت لا يلزم من نفي الجزء
ان يكون الجسم غير متناهية في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام
كالهيولى فتقول هذا احتمال بين البطلان غير معتد به والشيخ حيث لم يعده من مذاهب

ثم انهم لما ذهبوا الى كثرة وجود في الجسم ولا شك ان الكثرة تالف من الاحاد والواحد
من حيث انه واحد لا ينقسم فيكون الجسم مشتملا على اشياء لا تنقسم بالفعل فان قلت
يجب ان الاحاد من حيث انها احاد لا ينقسم الا انه لا يستلزم انها بالفعل اصلا
يجوز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها
واحدة وتنقسم بالفعل فمعقول بقي وجود الكثرة وجودها موجود واحد في نفسه فانه ان عنى بالكثرة
مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل فالا لكان
كثيرا في نفسه هو لا واحدا واما القياس الذي مثلناه فعلى تقدير مساواة عدم الحد الاوسط فيه ولكن
تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل
غير منقسم بالفعل لا يكون ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي
لا يتجزى والا فان كان جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة
فهو مشتمل على اشياء مستعدة للانقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء مستعدة للانقسام وهو الاجزاء
التي لا تتجزى وقد مثل الفريقين الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متالفا من اجزاء
غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناهية لان قطع المسافة
المحدودة متوقف على قطع اجزاء غير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون
الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناهية اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة
متوقف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك قطعه من جزء لا جزء
وترك الاوسط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على
اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمنة
غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء فان غير
متناهية الاجزاء معروف بدايهة فهم ان يكون الجزء الجزء بل الحد هل فرد ذلك لان الاجزاء
اذا اتصل بعضها ببعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية وما
استدلوا بانا بان قالوا لو تالف الجسم من اجزاء لامتاهية كان الجسم غير متناهي الحجم لان التالف
موجب لازدياد الحجم اجابوا فيه بتجويز التداخل حيث لا يكون احد التالف يفيد الحجم وقالوا
لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير من الزجاج المتحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك
الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر والا كان الطوق الصغير مثلا اوارد فلا بد ان يقطع اقل
من جزء الجزء الذي لا يتجزى واحاد عليه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا

لا ينقسم صح

بل صح

مرعاه

الا انه يمكن ربما يتحرك الطرف الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينتقص الحركة تماما فحينئذ يكون
البطء في بعض اجزاء حركة السريع فلزمهم فرض ذلك لهذا اجزاء اخر واعلم ان هذه الحكاية
ماخوذة من الشفاء والانسب بما فيه ان يقال لما كان الفرقان المناظرة قال للفرق الاول
لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية لما تحركت حركة اصلا والتالي باطل بيان الملازمة
ان الاجزاء لو كانت غير متجزية لكان الجسم اقسام وانصاف هي اقسام الى غير النهاية
فالحركة اما مع عدم المساواة اذا انتهت الى نصفها واما مع المساواة اذا انتهت الى نصفها اذا انتهت الى
نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات
غير متناهية فيتبين ان جميع النهاية فيما اورد وهما وصحة تعبية المقدمات اخذ ذا الفرق بين
لذلك مثلين فرجاء حكى اني رايت شخصين يتحركان بحركة واحدة بسريع الحركة جدا والاخر بطيء
الحركة غير الغاية ولم يحكى السريع البطيء اصلا لان المساواة الغير متناهية من اجزاء السريع
وعند ذي الجمع وصفه البطيء فلقاه لان الواقف الغير محسوس ان لا يحصل السريع اللهم الا
على حطه مقاوما السريع وجه ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك فرالغاية اما الكسل او ما اراد
لانه البعد واخرب من قال انا تخطيت في بعض مطارح النظر وترتب عليها بعض ما هو مانع
من قطعها البتة لانها تحركت حركة لا تتناهى والمثل الاول للعقاء والثاني للخوض وعلى هذا فهم
طال تشبيه جهود لا وشاعره اولئك فالجواب الى القول بالطفرة وهي انه يترك الجسم جزء من
المسافة ويحصل في جزء اخر من غير ملاقات الوسط ومحاذاته فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان
الدائرة العظيمة من الحركة الصغيرة القريبة من المركز اذا تحركت فلو كانت حركتها متساوية
حتى ان العظيمة اذا قطعت جزء العظيم الصغيرة الفتى جزءا كان المساحتان متساويتان مع
ان السكن الصغيرة والوسطى والكبرى متصل ملتزم بعضه لبعض فيتبين ان الصغيرة تحركت و
تنقل قطعاتها مع ان العظيمة تحركت وكثر قطعاتها اما عددا وما مقدارا حتى يحصل في بعد اكثر من الصغيرة وهما
انتهوا الى هذا المقام يصدر الاخرون للالزام بما الزموهم وكانوا يستثنون القول
بالطفرة فاضطروا الى ان يكون الصغيرة من السكون حتى يكون ان الكبرى تحركت اجزاء عدد الحركة
ولكن بعدها وتحرك الاخرى سكنت كل طفرة اما حركة لكن السريع يحركه والبطيء يحركه
وشفاء الطفرة والاخر شفاء التعلك وهذا التوجيه اقرب من هذه مواقعه لعلمه
لعل ان القول به الكلام من مسلم لان الامام اعاد ذلك المقدمات لبيان مراد كلام
الشيخ وليس حاصل كلامه الا ان الزاد كما كان المتناهية الحكم المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة

تحركان

ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد ايضا في كل كثرة حقيقة فيكون المراد ما الكثرة
الاضافية وبالمتناهي المتناهية في العدد وليس فيما موافقة على الشيخ فيقول على موافقة
عليه وتقرير الموافقة ان قوله كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية يوجد الواحد
والمتناهي فيها مفروض الاثنين فانه كثرة ولا يوجد فيها المتناهي في الكم المتصل ولا الجمع المتناهي
في الكم المنفصل فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهي اللهم الا ان يحمل الكثرة
على الاضافية في موضع الموافقة وهذا ما ذكره الامام في شرحه واجاب الشارح بان المفهوم
واضح فلا يترتب في ان المراد من الكثرة الكثرة التي تالف منها وهي غير متناهية عند النظام
فيكون المتناهي موجودا فيها وانما قال متناهية لانه يتعبر جسما من اجزاء متناهية
في غاية اجزاء حتى يكون جملة كل جزء فقال كل كثرة تالف منها الجسم في غاية اجزاء
ولا شك ان المتناهي موجود فيه واعلم ان المقدمة القائلة بان كل كثرة متناهية
يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدركة في الاستدلال لتعاجزها تقريره
كل عدد وسناه من الكثرة لو كانت في الجسم غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية في
الكثرة المتناهية فيه واما ان لا يكون جزءا زائدا من جسم الواحد ويكون والاول
باطل والا لم يكن التاليف مفيدا للمقدار والنظام ان منع بطلان التالي
لمحذوره الداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم التاليف ح لا يكون مفيدا
للمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون كل تاليف مفيدا للمقدار سواء
كان ذلك التاليف في جزء متناهية او غير متناهية فلا نم الملازمة ومن البين
انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون
كل تاليف مفيدا وان اريد الجزئية فالملازمة مسلمة لكن منع انتفاء التالي
بل بعض التاليف عند النظام ليس بمفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ الداخل في
نفس الامر فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون
بعض التاليف مفيدا لازدياد الحجم لكن التالي باطل والا لكانت الاجزاء متداخلة
والتداخل محال مما وانما قال على عدد لانه ربما يقع في الظن ان الاجزاء
وان تداخلت لكنت في المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها والحقيقة
ليس بعدد بل اي ليس بعدد التاليف زيادة العدد ايضا لان الاجزاء ح تتحد في
الوضع لا كما في الجزء فلا يتبين اصلا ان تعدد في نفس الجزئية لتداخلها في الجزئية

كثرة

للمقدار

ابطله

يحصل مقدار

لوازمها لان التساوي في الملزوم يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها لان
الاجزاء لما كانت متحدة في الوضع فلا شيء يفرض عارضا لواحد منها الا وذلك
العارض بذلك الواحد يكون بينها نسبة الى الاجزاء الاخر فلا اعتبار بها اصلا
فلا تعدد واعترض عليه الشارح بانا لا نم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع
لم يتميز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية
والاخر معروضا لاخر باخرى لنفع الامتياز بينها بحسب اختلاف العارضين من الجهتين
الا ترى ان قطرا من الدائرة اذا قاطع قطرا اخر حدثت نقطة للتقاطع في المركز فاذا
قاطعهما قطر اخر حدثت نقطتان اخريان وهكذا وهذه النقط التي هي اطراف القطر
الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة في الوضع يمتاز كل منها عن الاخرى بحسب العوارض
فان نقطة منها محاذية لنقطة والاخرى لاخرى لا يقال لم ان ههنا نقطا متعددة بل الاقطار
كلها متقاطعة على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك بين سائر الخطوط واختلاف
الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول هذا الكلام على تسليم المنع فان ذلك
المثال بما اورد لتوضيح المنع لا للنقض وايضا لو فرضنا ان نقطة واحدة تختلف
عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشيء جاز لاولى جواز اختلافها حيث
التداخل فانه اصل لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد اتحادها تعددا وفي
الخارج روح يندفع المنع بامره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع وكل
شيء يعرض احد الاجزاء في الخارج فهو عارض للاخر وكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة
للاخر وهذا ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نم ان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت
بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها تكون
متحدة في العوارض الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه ان يكون
متحدة في جميع العوارض بحيث لا يجوز افتراقها في العوارض العقلية اي غير الوضعية ولا هذا اشار
بقوله فالحق في ذلك الى واذ قد تبطل ان حجم العدد المتناهي لا يكون ازيد من حجم الواحد
فهو ان يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء
بعضها الى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلث فيحصل جسم واما حصل
اولا في الجهات حتى حصل جسم لان الجسم لا يطلق الا على ما له الامتداد الثلث
بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير فيها راجع الى الكثرة ولفظ الذين يقتضي التعدد فظن من

تقدير غير بان في الكثرة الاضافات بين تلك الكثرة وغير بانه الجهات فان التقدير
ان الكثرة متشابهة حجما فوق حجم الواحد واقل ما فيه ان يحصل حجم في اخرى جهة فاذا اضيف اليه
كثرة اخرى في جهة اخرى يحصل جسم في جهتين ثم اذا اضيف اليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة يحصل جسم
في كل جهة فيكون جسما هذا الحل ان كان صحيحا الا انه يحتاج الى التقدير لفظ غير ويشكل على استدراك
ادعى حصول الاستدارات الثلث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام
اجزاء على ما زعمه من حق من المتكلمين واذا قلنا بعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصفو الكلام
عن شوب التقدير والاستدراك واصل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون المعنى
والكثرة النسبة بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد عن الصواب
لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان
الضمير ان عاد الى الاحاد استقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان
يكون المراد بها الجسم المتناهي الاجزاء او يراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد
الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي
الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين وان كان المراد الكثرة قبل حصول
الجسم المتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام عليه على ما سيقيم من غير اضمار واستدراك
ادعى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذه التقدير لكفاه المناقضة لانه ما حصل جسم متناهي
الاجزاء فيكون بعض الاجسام يتالف من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية
تناقض الموجبة الكلية التي هي دعويهم لكن لم يقتصر بذلك بل قصد اثبات المسالة الكلية
القائلة لا شيء من الجسم يتالف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعي
والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الكلية للاختلاف
في الموضوع لانا نقول لو وجدت كثرة غير متناهية في الجهات وجدت بالضرورة كثرة
متناهية في الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة

والاظهر ما ذكرناه لو جعلنا الضمير في قوله فكان جسم ناقص غير قد واجزاؤه
كان ناقصا غير قد لم يحتج الى ما فيه وتابعهما ان اسم كان الناقصة وهو جسم
نكرة وهو يجيز وهذا بحث لفظي واما المعنى فلم يختلف بحسب التوجيهين وهو انه
ان كان الكثرة متشابهة حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء
الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لا متناه فهذه الشرطية ان كانت الثانية

قوله كما ذكرنا الا ان حمل الكلام ص
كفاه ص

لم يبق في القياس الاستثناء وان كانت لزومية منعنا باغاية هذا الباب ان المشاهدة دلت على
ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة مشاهة لا مشاهة واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو محل
اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة مشاهة فما غير مشاهة لانا اذا كان حجم الكرة المتشابهة
ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم الى الاجزاء
الى الاجزاء وهي نسبة مشاهة الا غير مشاهة والاقرب ان يقال ان كان فوق الجسم جسم ما فوقه
فوقه كان نسبة حجم رابطة واحدة صفة فلو كان الكرة متشابهة حجم فوق حجم الواحد وانضم الاجزاء
بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم مشاهي الاجزاء نسبة حجمه الى الحجم الجزء الغير
المتناهي الاجزاء نسبة متناهية الا مشاهة لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم بنفسه
موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم
فان قيل لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفي ان يقال ان
كان الكرة متشابهة من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذي
اجزاؤه متشابهة نسبة حجمه الى الحجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى الغير المتناهي لكنه مشاهة
لا مشاهة اجاب بان النسبة على تقدير احد المقدارين من الاجزاء واذا فتناهي هذا المقدار من
ذلك المقدار مرة او مرتين او غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد وكان المنسوب اذا انضم اليه
امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فانه فقط لا يمكن ان يقال الخط ولا الخط للسطح ولا السطح للجسم لان
الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس
كل حجم يتناهى الجسم ما يكون جسما فلذلك يحصل الجسم او لا نسبة وفيه نظر لان الجسم لو كان متناهيا
من الاجزاء فكان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحدة منها
يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالبعض فلا احتياج الى تحصيل الجسم بنفسه وجعل
الغاية اتمام الحجة كما ذكر واما قوله هذا استثناء لنقيض التالي فليس مبناه انتاج نفس الاستثناء
بل المراد ان نقيد الاستثناء او يستلزم اطلاق الاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد
بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء
نسبة متناهية وهو نقيض التالي لكن استثناء النقيض لو كان هو الواقع في نفس الامر وليس كذلك
فالصواب جعله تاليا كما سبقت الاشارة اليه اليس اذا اوجب النظر اراد التنبيه على
ان الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متشابهة او غير متشابهة
وهما باطلان بالنظر الى السابقين فلئن قلت السابق في السابق ان الجسم له مفاصل الا ما لا يتجزأ

بالنظام

الى متشابهة

على ما نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل لا ما يقبل الانفصال فيلزم ان يكون متصلا في نفسه
فنقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب
امكان وجود جسم ليس بمتصل وهو مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه
والا لكان له مفاصل لما مر انه متصل فانه لو كان له مفاصل لما متصل لكان جسما مركبا لا مفردا
هف قال الشارح ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى متشابهة او غير متشابهة ثبت
ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه لو حصل الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه
ان لم تقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات
الممكنة والمقدر خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما ان
لا يكون شيء من الانقسامات حاصلة في الجسم فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون شيء من
الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يكون الا ما لا يقبل القسمة بل الا ما يقبل الانقسام
وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما
يظهر اذا اعتبر مطلق الجسم واما اذا اعتبر الجسم المفرد فالا لازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه
كما سيأتي وحينئذ اعتبر الشيخ الجسم المفرد لكن لا ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مولفا من اجزاء
لا تتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد
غير منقسم بالفعل فيندفع العدول الذي الكل عن نقل الاصل ولا اثبات الجزئية عن اثبات
الكلية ثم ان الشيخ اورد هذا الفصل مقدمتين احديهما ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا
من مفاصل غير متشابهة وثانيهما ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متشابهة لانا نفصل
والاولى لا هذه والثانية جزئية واعتبر هذا اولا لا يجوز ان يكون هذه الثانية ليس يجب ان يكون
لكل جسم مفاصل وذو الخط يجوز ان يكون اعتبر قبلا لامكان قلبه من بيان الغاية في واحد واحد
منها قال الامام انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي فيه قوة فانما يجب ان لا يكون في
الثانية ليس يجب ان يكون لان مركب الجسم من اجزاء غير متشابهة ممتنع فيجب ان لا يكون
واما مركب الجسم من اجزاء متشابهة فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فقط واما في الاجسام
البسيطة فلو كان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم تقبل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون
وهذا ليس بتمام لان مركب الجسم من الاجزاء متشابهة انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام
لكن الشيخ اعتبر هنا ان يكون لا تتجزى بدليل قوله لانا لا ننفصل واما ان القضية الثانية جزئية
فلانه لما ابطل الموجبة الكلية يثبت السالبة الجزئية واما ان الفقرة فقط الشرح ان ذلك لا يحتمل

ان يكون

الاخرى مقدمتين وخرجت الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متشابهة وان بعض الجسم لا يشتمل
على اجزاء متشابهة ثبت ان بعضه لا يشتمل على اجزاء غير متشابهة لا يشتمل على اجزاء متشابهة فيكون
بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المقدمة قوة الجزئية والجزئيتان لا يمكن ان يكونا شيئا لا يتوقف
الجزئية لازمة للمقدمتين المطلقة والجزئية لا يطرد لو الانتاج بل يطرد لو اخذوهما انه لو لم يصدق بعض
الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتشابهة
فلان الجسم ليس له مفاصل غير متشابهة وهي المقدمة المطلقة واما على المفاصل المتشابهة فلان بعض
الجسم ليس له مفاصل متشابهة وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المطلقة والجزئية لا نقول الا نرانه
لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متشابهة واما كل جسم مشتملا
على مفاصل متشابهة فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متشابهة وبعضها
مشتملا على مفاصل متشابهة وح لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا انتاج
لا جزئية الصغرى الثانية فان الصغرى الاولى وان كانت مطلقة الا انها كلية يجب الاخذ بنفسه و
اللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فيقول كما ان الصغرى الاولى كلية في نفس الامر كذلك المتناقضة
كلية في نفس الامر اذ لا شيء من الاجسام مؤلفة من اجزاء متشابهة لا يتجزى والا ولا ان يقال ما كان
الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من الطبيعيتين
لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج من المقدمتين المعدولتين القيتين في
قوة ايجابيتين لهذا اعتبر الشيخ موجبة لا يقال الشيخ انما عنى قولنا في بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى
ذلك لا يفيد ان بعض الاجسام لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا تتجزى فاما ان لا
يشتمل على اجزاء اصلا او يشتمل على اجزاء تقبل التجزئة وايا ما كان فبعض الاجسام متصل في نفسه ويمكن
ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفروضة في بعض الاجسام وذلك لا يفيد
بحسب غرضه هنا فان غرضه من هذا الفصل اثبات البنية في الاجسام واذا ثبت اتصال
بعض الاجسام ثبت البنية لانا بعض الاجسام وح ثبت البنية في جميع الاجسام على ما يشير اليه
جميع ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلب
فذكره الامام عليه سؤالا وجوابا تقريره انه لما ثبت ان الجسم يتركب من اجزاء لا تتجزى
ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتشابهة ولما ثبت ان الجسم ليس مؤلفا من اجزاء غير
متشابهة ظهر انتفاء حصول جميع ذلك الانقسامات وح لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل
لان كل جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واياما كان يصدق الجزئية

على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان انقسامه اما ان يبقى له اجزاء لا تنقسم بالفعل
او لا يبقى وان لم يبقه فقد حصل الانقسامات الغير المتشابهة بالفعل وهو ح وان بقي
له اجزاء لا تنقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو الفرض والا لم يكن الجسم
قابلا للانقسامات الغير المتشابهة واما ان يكون قابلا للانقسام وهو الجسم
العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتشابهة وهو
حصولها بالفعل وجب عدم المفاصل فلم قال الوجب امكان وجود جسم واحد اولا
بانه يجوز ان يكون المراد الامكان العام وهو ثانيا الوجوب وثانيا بان الممتنع
جميع الانقسامات الغير المتشابهة واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب
ولا ممتنع وكل جسم يفرض يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون ذلك
ويمكن ان لا يكون اللهم الا ان يقال خارج وشيء من هذين الجوابين لا يصلح ان
يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم يثبت صحة كلام الشيخ حتى يصح جواب السائل
عن حكم انقسامه على الامكان مع ان اللازم وجوب جسم عديم المفاصل فالاولى
انه لما سلم الوجوب ثبت الامكان اذ لا امكان في مقابلة الوجوب ان امتنع
الفك بسبب هذا الشرط متعلق باختلاف العرضين واما بتوهم وفرض وان لم يقبل
الفك فهو لا يفصل الا بالفك الا انه ينفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض
فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلثة وبالوجهين لو امتنع الفك وسيعلم ان اختلاف
عرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم يحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة
في اول الفصول حتى يابا القطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ما قالوا مذهب بالتمام
وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب الانفصال
في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان متميزان بان يكون شيء من بعض
وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم اخر او موازيا او محاذيا او يكون
شيء منه لا كذلك يلزم انقسام الجسم على اجزاء غير متشابهة بالفعل في الخارج فان كل جزء
فهو ملاق لاحد طرفيه غير ملاق فيه لطرف الاخر لانه اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه
اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من
جزءين متميزين في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باختلاف العرضين واما بالنظر
الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن الحكماء من ارادوا انه نفسه يتخيل بعضه فضاء

ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك او لا فان قبل الفك
فهو ينفصل بالفك والقطع واما باختلاف عرضين

ما بين في الخارج ثم اذا زالت السخونة عنه صار ماء واحدا كما كان او بان جسما واحدا
وقع على شيء منه مقدار لا يتميز آخر شيئا من الفصل فيتميز تميز كل واحد منهما عن
الآخر وعند زوال الصفوة والملاقات عاد جسما واحدا او بان واحد جسما اذا
كرك شيئا وتفتت المسافة تحت سرايانة كل جدمن الحدود الغير المتناهية واذا
انعدمت حركة صارت المسافة منقسمة في نفسها فلا شك ان اختلاف الاعراض
لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقل لا يخلق الا مرة في الخارج نعم على مذهب الشيخ
في الشفا يقوله من الذي الفرض اختصاص العرض بعض دون بعض حتى لو ازال
ذلك العرض ازال ذلك التخصيص من جسم يتبقى لا كله او تسخن كله فعرض له بالبياض جزء اذا زال
زال فراغه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال
في الخارج وان القوم واصول اليه ما وقع في كلام الشيخ انه جعله في مقابلة القوم
والعرض في ذلك غير لازم منه فان المراد مجرد التوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب
الانفصال تارة بفرض اذا فرض في الجسم شيئا دون شيء واخرى بحسب الغير
كما اذا كان يميزه باختلاف الاعراض او ما ذكره في قاطيغورياس الشفاء من
ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال الفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي
فان المراد من الفعل ليس نفس الوجود في الاعيان بل هو اعم ولما كان الاختلاف
سببا لانفصال امرين الاوجب الانفصال الفعل ولكن في الفرض وربما يقول قائل ان
الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان ساريين كما في البلغم وفيه
المغايرة بين محل السواد وبين محل البياض واما في الاعراض الغير السارية كالمماسة
والمحاذاة فنفي لا يفيد الا الفصل لا بالوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان
الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان الموسوس عن المحسوس والمحاذي غير المحاذي فيلزم
اورث هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك و
لعله استهواه وحدة بعض نسخ الاشارات واما اختلاف عرضين قارين
كما في البلغم وغفل عن جعل اختلاف العرضين موازيا كما قارين او عرضين قارين
في عدد القسمة العرض حتى يكلم عما ذهب في بعض الظنون من الانفصال
اما في الخارج كالمماسة والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف
الاعراض او لا بواسطة شيء آخر كما بالتوهم والفرض وقد ثبت ان الجسم لا يختلف

من احاد

من احاد

لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا للانقسامات متشابهة او قابلا للانقسامات
غير متشابهة والاول باطل والا لثبت القسمة للاحاد وغير قابل للانقسام وقد ظهر بطلانه فتعين ما
علما بالبينة بلا في منه غير بالبلاغة تحقيقا بالبراهين فتعين ان يكون قابلا للانقسامات غير متشابهة لكن
لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتشابهة الكمية فان مقتضى الدلالة المذكورة قبل الفصل ثم لو
فمن البين ان يجب الوسط للطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم اما اللازم قول الجسم
الانقسامات الغير المتشابهة باحد الوجوه الثلثة بل اللازم الوجب هو الانقسامة الوهمية فلهذا صحتها
بالدكرتم لو زعم زاعم ان قبول الانقسامات الغير المتشابهة الكمية فلا بد من دلالة اخرى عليه
فمن الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتشابهة الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات
الغير المتشابهة الكمية كما هو مذهب في مقطع الطبيعي وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد فلا
يوجد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض منه لا يتم الا بالتمسك الى حيث الحدث المذكورة
قد حصل من مطاوي الحديث ههنا يستدل على مهيد
مقدمتين الاولى الاثبات في ان الجسم محفوف بالسطوح فما جهاهل هو مجرد الجسم الطبيعي
او شيئان الجسم الطبيعي وكمية سارية فيه هي الجسم التعليمي الى المفارقة بينهما بان الاشكال اذا كرر
على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة يحصل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله
بحسب اختلاف ظروفه فلا خفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم
فاذا اجعل كرة مثلا كان له كم اذا جعل مربعا يبطل ذلك الكم ويحصل كم اصغر منه مع
بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والآخر زائل يختلف
وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي تختلف اشكالها متصلة في انفسها
لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام
المحسوسة الرجاء ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد
فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في
سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها في كل جهة منتهى
هو حد السطح لانه لا ارتفع منها جهتين امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا بد من جهة الا
غير النهاية منتهى فيقع اي جهة منتهى بها امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يوجد النقطة و
الجسم التعليمي يفنى عند السطح وهو يفنى عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون الجسم التعليمي ولا الخط
جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الآخر بل ما فيه
من حيث انتهائه اذ عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة

السطح جزء من

بغير نهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ثم انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون
السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال
لو كان الاعراض السارية والسطوح ليست كذلك واتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان
من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون المقادير مشتملة على اجزاء
ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لا جزء اصلا ثم انك قد علمت فيما سبق ان الجسم متصل في
نفسه محتمل للقسمة الغير المتناهية وكما ثبت ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة
للقسمة الغير المتناهية وكان من الواجب ان يقوم علمه من حال احتمال الجسم لكن لما
كان احتمال الجسم غير مالا احتمال المقادير اورده اللازم وارادوا به الملزوم فقال علمه
من حال احتمال الجسم المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة وانما
لم يصرح بالملازمة فلم يقل يستعلم علمه من حال احتمال الجسم قسمة بغير نهاية ان مقاديره
كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير موقوف بعد
العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من هذا الفصل انه
لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين
للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في التصل حتى ان كل قطعة
فرض في المسافة يوازيه قطعة في الحركة وفي الزمان فالحركة لا تنصف الزمان الحركة التي
كلها في نصف المسافة وكذلك ان المسافة تنصف الحركة التي كلها في زمان الحركة لا تنصف
المسافة تنصف زمان الحركة لا اجزاؤها ولما الثالث ثمت فكلا ان المسافة تحت قابلة للقسمة الغير
المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الغير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة هي
بمعنى القطع والزمان هو مقدارها فهما اثران لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما
من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهي آنية وهي آن لا
ينطبقان على المسافة ومنع انقسامها فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فمعقول المراد
معنى القطع ومقداره وكلاهما اليه اشار فقوله وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان
في العقل لكن العقل اذا فرض احدهما قطعا انقسم الاجزاء لا يجتمعان معا لا في العقل
اذ هما موجودان موضوعان في الخارج بمعنى ان الجزءين لو وجدا في الخارج لا يكونان معا
بل يكون احدهما متقدما والآخر متأخرا فيلزم ان يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان في
الخارج امر غير قار الذات يحصل في حين استقراره وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد فتصور

استقراره

هذا

هذا الامتداد عند الذهن ادل وابل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في الخارج
فوجب البحث عن احواله والتنبيه على اثباته واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان
ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال ليس بصحيح لان الحال مشترك بين الماضي
والمستقبل والحد والمشترك بين المقادير لا يكون اجزاء لها فان الحد المشترك بين الخطين
مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انقسم خط كان الحد المشترك بين النصفين خطا ثالثا
يكون النصف ثلثيا ويزداد ما زاد ولا يلزم ان الحال مشترك بين الماضي والمستقبل
فان من الجائز ان يتوسط مقدار بين مقدارين ولا يكون حدا مشتركا بينهما لانا نقول انه
اذا كان غير قار الذات لا يكون اجزاؤه مجتمعة في الوجود بل كلما فرض قسمة يكون احدهما
متقدما والآخر متأخرا فلا جزء للحركة والزمان الا المتقدم والمتأخر والماضي والمستقبل وعند
هذا ظهر فساد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس من
الازمنة والحركة زمانية والمقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل
واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجردا ذلك الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد
ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيه ورا ذلك الهوية الاتصالية شيء آخر قابل لها وهو الهيولى
ويقبل الانفصال وهو هيولى فذهب القدماء كافلاطون وشيعته الى ان الجسم بل الادراك
المتصل هو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى
ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشيء آخر قابل لها وهو الهيولى فاخر ما هل الجسم الا
اجسام بسيطة فيدا فلاطون واجزاء غير اجسام اما الهيولى واما الصورة على ما ذهب الشيخ واما جواهر فرد
عند آخرين والغرض من هذا الفصل اثبات الهيولى فلنقدر هو الكمية الغير والكمية المتصلة
اصطلاحا في الشيء مقول بالاشتراك على معنيين على ما هو ثابت السطوح وعلى الامر الذي يقابله
رقة القوام وفي النسخ الاخرى على ما هو ثابت السطوح اذا كان صعب الانفصال وهو غلظ
القوام والامر الذي يقابله رقة القوام فالشيء يدل بالاشتراك على ما هو ثابت السطوح
وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الجسم السطح والخط وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت
الجسم التعليمي هو ثابت السطوح لا رقة ثابت واما هو ذو الثخن الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر الثخن
الشيء ثابت السطوح حتى يستقيم فقول هذا المصدر لا غير وهو التخلل التوسط بين السطوح
فاما التخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي ولهذا ايضا على غلظ القوام لا على الغلظ والانفصال
ايضا في الاشتراك على معنيين غير صادق وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة

الراد بالثخن

في الحد وهو الحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للآخر
ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسام يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا
فرض انقسام الجسم يحدث سطح هو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام السطح يحصل خط
هو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة هي مشتركة بين قسميه والمتصل
بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم المنفصل عن الكم المنفصل الذي هو العدد و
ثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل تنسب بها
تسمية الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما اطلق عليه المتصل لانه اطلق المتصل على الصورة
اطلاق اسم اللازم على الملزوم لا اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة واطلق
المتصل على الجسم لانه ذو اتصال واتصاله وهو ان الحاد النهايات وكون الشيء
بحركة بحركة اخرى وهنا معنى اخر لم يذكره وهو كون الشيء في الاخر بالقوة لكن مما لازم المعنى الاول
ملازمة مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان
المتصل بعينه مكررا مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والنحو
فصل اخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم التعليمي فكانه قال قد علمت ان
للجسم جسما تعليميا فاقام عدد مقامه وكان سائلا يقول المتصل اعم من النحوين وقد تقرر عنده
التحديد ان الاعم يجب تقديمه فما اراه عن النحوين اجاب بانه لما حاول تفهيم مطلبه
اعني القابلين بالجزء وكان المحسوس عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم ثم تعرف قلت
كيف قال علمت ان للجسم مقدارا نحويا متصلا وعلمنا ذلك فيما قبل اجاب فقال بل معلوم
مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وثخانة فهناك كمية
متصلة ثخينة فان قلت يجب ان هناك كمية متصلة ثخينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك في علمنا
بان للجسم جسما تعليميا وانما كان كذلك لو علم مغايرته للجسم الطبيعي فانه ما يعرف مغايرة
اياه الا بكون اثباته له والا لزم اثبات الشيء لنفسه لكن ما علمنا ثبوته قبل فلا يصح قوله قد علمت اجاب
بان من الواضح البين ان الجسم وهذه الامور اي الكمية المتصلة الثخينة عوارض من الواضح البين
انه مغاير لها والجلي الواضح في موضع المعلوم وكانا قد علمنا فيما سبق فلا هذا يكون قوله
بعد ذلك وكونه شيئا من شأن الجسم التعليمي لا اخره مستدركا زائدا لتمام الكلام ودليل
هذا التوجيه مما له يشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي
الجسم كيف يكون عرضا فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب الا ان هذا المقام

لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال فكانت الصورة الجسمية ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق المتصل عليه

ان لم يكن يكون عرضا فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب الا ان هذا جوهرية الجسم او نحو
شيء لو كونه ذا جسم تعليمي اخر غير جوهر يحصل به جوهريته ومن المعلوم بالبديهة المغايرة
بين الشيء ومبدء فصله لانا نقول ان الوجه بشماله على المصادرة على المطلوب فاسد
في نفسه لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله وكونه شيئا من شأنه لا معنى له فلو
ان يكون بالفاء ليكون بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من الوهم
لا يكون فصلا جوهريا وايضا فجعل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والان هو ذو الجسم
التعليمي لكم بين القولين وقد سمعت كلامنا في ذلك والاصوب ان يقول علمت ان الجسم متصل
واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه جزءا ان هناك امرا ثابتا وراء
مخلفا هو الجسم التعليمي وكان علمنا باتصال الجسم كافيا في علمنا بان للجسم جسما تعليميا
وحيث علمنا ذلك فقد علمنا بهذه الابنية المقدرة لا دخل لها في الاستدلال لكون مستدرة
لانا نقول كان المطلوب الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك مطلوبنا ان
ذلك الشيء غير صورته صورة اخرى هي الجسم التعليمي وذلك موقوف على ان للجسم جسما تعليميا قوله
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك قال الامام لفظ قد يفيد خرجه الحكم وانما اورد
الحكم جزءا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد ليس يفيد
التبعيض الا وقات لا تبعيض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في
بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال وما عرض له بالاول فلا
ايضا واقل الوهي ولا على هذا ثبات ولهذا البرهان كما يجيء بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ
لم يفتقر الى الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا والفلك ليس بقبول الانفصال لا الانفكاك
ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزءا لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم
طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب
الانفصال والا يحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه يجوز هذا ايضا
بناء على ان قد يفيد جزءية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ فلك لانه لا يبقى لك الصورة الانفصال
بعينها بل تظل وتحدث صورتان اخريان انفصالتان ثم اذا انفصلتا بطلتا وحدث
صورة اخرى اتصالية فلا يدري هناك من امر يكون حلا لتلك الصورة الاتصالية ثم صورتا
نارة وللصورتين الانفصاليتين اخرى هي بعينه الان في اثبات هذا اشكال لا يجوز ان
يكون الصورة الاتصالية قائمة بانهما تعدم وتحدث صورتان اخريان وتنفصلان وتحدث

يعرض له الانفصال صح

في هذا المقام ان الجسم متصل وجد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرأ عليه الانفصال صح

هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية
الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون
متحيزة بذاتها والمتحيز ذاته يجب ان يكون قائما بذاته وكان في منعه مكابرة و
وجه الغضي عن هذا الاشكال انه اذا انفصل جسم متصل لاجسمين متصلين او
انفصلا جسما واحدا فلا يمكن ان يبقى قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدثت
متصلان اخران او انعدما بالكلية وحدثت متصل واحد من لا شيء فالمدرك
بالضرورة بين انعدام الجسم والانفصال لا متصلين وبين انعدامهما والاتصال
فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك الامر ليس هو
تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالضرورة فيتعين
ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية متوارد عليه هي والهويتان
الاتصاليتان قد تحقق الظن هو الذي اوجب ان يكون المتحيز ذاته قائما بغيره
لا لتوهم المشترك الالزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه اذا انفصل
الجسم المتصل لاجسمين متصلين فلا يخلو اما ان يكون مادة هذا هي بعينه مادة
ذاك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجودا في
حيزين موصوفا بالجسمين وانه بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان
يكون المادتان موجودتين بالفعل في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على
اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه هف واما ان لا يكون موجودتين
فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام اتصاله وهو
انعدام الجسم بالكلية لان نفس المادة بشخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال
لكنه ليس في واحد او لا موجودا في ذاته بل العرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد
عند الاتصالين واذا ثبت هذا التصور فنقول الا نم ان المادتين لو كانتا
موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو
كانتا موجودتين فيه بالفعل في الجسم المتصل الواحد مادتين وليس كذلك
بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل
فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء اما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء كان
اتصاله عبارة عن اجتماع وانفصاله الا عن تفرق الاجزاء والافتراق في الحالين

بالفعل

هو الاجزاء

هو الاجزاء فلا ثبت هناك هيولى ولا صورة فقد ظهر ان عارضه البرهان على هذا الاصل
وتقريره حسب ما ذكره ان الجسم متصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن
الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة لانفصال
لكن الهوية الاتصالية الانفصال استحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك
امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال فهو الهيولى فنقول ولم
ان المتصل في ذاته القابل للاتصال والانفصال اراد بالمتصل في ذاته الصورة
الجسمية فانها متصلة بذاتها اي ملزومة للجسم التعليمي على ما عرفته في الدرس السابق
وذلك لا يمتد واشارة لا الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد
متقاطعة فانها هي الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد بالجسم
التعليمي الذي هو ايضا متصل في ذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال كان
في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء
اخر قوة الانفصال والاتصال لا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب
ان في الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لا ان ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس في
اثبات المغايرة بين الهيولى وصورة الصورة بل في المغايرة بين الهيولى
والصورة وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان المطلوبتين بل الدلالة لا تتم
الا بهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان
ان يكون الجسم التعليمي وانما قال قوة لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
جميعا لان القابل بالحقيقة لا بد وان يجتمع مع المقبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل الانفصال
بل قد يعرض الانفصال وانما قوة فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول فكلام
الشارح صريح في ان المقبول هو الاتصال وبيانها لاثبات المغايرة بين
القوة والوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال وفيهما ما قلت والجواب عنه
ان الانفصال ذاته المقبول لنفس الانفصال لانه عدم والعدم لا
يكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسمية ان الحادثتان عند الانفصال
فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهذا الشكل التابع
لوجودها وصورتها الجسم التعليمي اما اولا فلانه مثال للصورة الجسمية مساو لها
في جميع اقطارها حتى كانه قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد يتوارد على

في الصورة

ليس لها قوة صح

بهيئتها

لوجهين صح

الصورة الجسمية وهي كما ان الصورة الجسمية موارد على الهيولى وهي عينها
وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل هذا الصورة الجسمية لانه لو اراد
بالجسم التعليمي لم يكن حمل صورته عليه وجه بل لا معنى وانت خبير بانه انما يتم لو كان
المقبول هو المتصل بذاته لا هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول
الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا
امران احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مستلزمة تنتج بحسب مذكور فما ذلك
القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة
في اثبات المط الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال والقائل بالاتصال
ليس هو الاتصال الذي من شأنه وجود شيء اخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى ساتر
المغايرة بين قوة قبول الانفصال وبعده والجواب عن الاول ظاهر من الشرح و
عن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بتلك الشبهة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له
انفصال وانما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الاول
عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود اما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال
مغايرة لنفس الانفصال فهذه القوة امر ثبوتي فيستدعي لا محالة محلا وليس هو
الاتصال فثبت شيء اخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول
بحسب قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى التزام تقدير هذا القياس اذ المغايرة
بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وبحسب هذا لا يتم القول فاذن مفهوم اما ان المط لا
يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم ملكة
فاعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال ان الانفصال عدم ملكة بل الاولى
الازوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال
الجسم المتصل ليس هو اعدام ذلك المتصل بالمرة بل هو انعدام الاتصال عن شيء من ذلك
المتصل من شأنه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا بالاتصال ويكون موصوفا
بالانفصال وانما بان المغايرة بين القوة والوجود فله فائدتان احديهما ادخال
ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى
وكل جسم من الاجسام قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان
كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤالان التاليان لهذا الفصل غير متوجهين على

لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عليه الانفصال والمتصل بذاته صح

ان ثبت الهيولى ليس مطلق الانفصال بل انفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة الانفكاك
والانفصال كما ذكرنا ان وجوه الانفصالات ثلثة الفك والاختلاف الوضعي والوهم
والفرض فالانفصال الانفكاكي لما كان رافعا لاتصال الجسم في الخارج لم يكن مرتبة شيء
اخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برفع الاتصال في الخارج فلا
يستدعي شيئا اخر في الخارج الا الوهم اللهم الا ان الانفصال الوهمي يستلزم للانفصال الانفكاكي
وانه ثبت بعد واما اختلاف الوضعين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخارج فهو ثبت
الهيولى فلا فائدة التنبيه انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يتبين
لما الوهم ان وجود الهيولى مخصوصة بحال الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما
اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال
بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال كما بين ايضا لان الوهم ان الهيولى
موجودة حالة عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في
المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكره الشارح لا يحيط
الا بالفائدة الاولى فالسؤال باق كما كان واعلم ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على
ثلث مقدمات احديها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة
قبول الانفصال غير الكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى وان
فرضنا ان لها دلالة الاستدلال الا ان الاخيرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل طائل لهما والتعجب
من الشارح انه جعل الحاجة توجب المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال
وايضا قوله وتلك القوة غير ما هو المتصل بذاته مغن من تأمل وانت تعلم ان المتصل بذاته غير الكل
للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة
الجسمية والجسم التعليمي بالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال لان الجسم
حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال
فهو من مقبول بالفعل في هذا الحال لا كان اذا عرفت هذا فقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك
ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والانفكاك فاذن يكون قوة قبول الانفصال
اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير كلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها
والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا دار والانفصال انعدم المتصل بذاته
وكما بطل الجسمية وكذلك جسميتان اخريان كذلك بطل الكل والمقدار وكمل سكان مقدار

المقدمتين صح

اخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي يمكن ان
ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة والجسمية وهو المسمى
وتقدير بالقوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة لغيرها هو المتصل اي انه قوة
او استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لانه وهو الهيولى
وكما هذا كان ايراد الفارمكان الواو اخر فالاستدلال بقوة الانفصال شبيه على ان
اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بخلاف فيه بل كان الانفصال الخارجي حتى ان
كان جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل اصلا وستظهر فائدة
هذه الكلية فيما بعد **قوله** واعلم ان الاهم في هذا الباب جواب سعد الدين بما يورد ههنا ويقال
لا نزاع ان القابل للانفصال والانفصال هو الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والانفصال
والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال من البطلان لانا لما بينا ان الجسم متصل
في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وح الكلام في ان الجسم هو تلك الهوية الاتصالية
فقط او فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر قابل لهما ثم اذا ورد الانفصال فمن المعلوم بالضرورة
ان تلك الهوية الاتصالية لا يخلو بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال
فقطعا بل القابل للانفصال شيء اخر فكان السائل يتوهم ان الجسم هو الهيولى ويزاد عليها
الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واما الشبهة فاربعة بان موضوع الاتصال والانفصال
ليس الجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما الكبرى الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال
والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض
فيه الابعاد الثلثة فهو موضوع الا ... نفصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان
موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته منفصلا ولا منفصلا ولما لم يكن
في ذاته منفصلا لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة بالفعل واما الكبرى فقد تقدم بان
الجسم في نفسه متصل قابل للانفصال اي بالمجاز بمعنى انه يعرض له الانفصال واما الكبرى الجواب
الثاني واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال امر ذاتي للجسم لانه
لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال
عرضا وارد عليه والا لقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وارتج وفيه الجواب بطريق وقد كان من
السؤال وجهين اخرين احدهما ان الاتصال في نفسه لان الاتصال ليس بعرض له لانه يتصف
بالدليل ولا يخفى ان هذا مراد الشيخ بقوله والدس لكن وكذا جوابه الثاني لا فرق بين جوابه بحسب الاصل

لو كان

لو كان عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء هو متصل في
نفسه لم يكن الاتصال زائدا عليه واما ان يكون فيه فيكون الاتصال عبارة عن اجتماع
تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيها ان الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم لان الجسم لو لم يكن
متصلا في نفسه كان في نفسه متعددا وارتبط ولا ينفصل الوجهان بالهيولى لان الهيولى
ليس لها وجود في نفسها فضلا عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لها انما يستفيد من الصورة
الجسمية فيكون الاجزاء لها انما من قبل الصورة الجسمية لا في نفسها نعم يمكن ان يقال
على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او
لا يشتمل ان شمل على الاجزاء اولا يشتمل في نفس الامر او مشتمل على الاجزاء ولا يجب ذلك الاجزاء
والعوض فان اردتم الاول فلا نم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر لزم ان يكون متصلا في
نفسه وانما يلزم ذلك لو كان بمجرد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك فجاز ان
ان بمجرد النظر عن الاتصال لم يكن عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلا نم
انه لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها وانما يكون كذلك لو كانت الاجزاء
متحققة في نفس الامر مع اتصالها وهو مع على الوجه الاخر انه لا يلزم من عدم كون احد
المتقابلين مقوما ان يكون المقابل الاخر مقوما فان من الجائز ان لا يكون شيء من
المتقابلين مقوما كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها وايضا ينبغي ان
يعلم سيعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالمتحيز للهيولى وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد
وغيرها من العوارض لا يعرض الهيولى بالذات بل متعلق الصورة وفرق بين الصورة وبين حاله
وبين السواد مثلا وهو حال من جهة الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية
متحيزا انما هو متعلق محله وكون الهيولى مشارا اليها متحيزة انما هو متعلق حالها اعني انها لا تكون متصلة
او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل كما مع الاتصال والانفصال في
شيء بعينها كخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يجتمع مع الانفصال
بل اذا طرأ عليها الانفصال انتفى ويحدث صورتان اخريان وجسمان اخران والهيولى
حال الانفصال بعينها حال الاتصال هذا هو مناط مهمة المسئلة المورودة ههنا فاذا قيل
شك ان الجسم قابل لورود الانفصال عليه وتعدد واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعدد المادة
وصارت مادتين جسميتين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لتعدد المادة
المادة اخرى فلم جاز انفصال الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضية

لا لفقدانها لانه فاحتاجت الى مادة اخرى بخلاف المادة فانها ليست واحدة
بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم يبق هناك صورتان وهي
هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها حالا ان التعدد عارض وقد
مرت الاشارة الى ذلك مرة وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان تكون
متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لا يكون احدهما
بالجسمية والاخرى بالحلية او بالعكس وايضا ان اختصت الهيولى بالمحل لزم
الفصل وان لم يختص بالمحل كانت الجسمية غنية عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى
متحيزة فالتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا فلو جاز ان يكون الامر كذلك
فليجز كون الجسم حالة في اللون والطعم او غيرهما وان كان حصولها في التحيز بتبع حصول الجسم
فيه فاذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم
تكن حاصلة في الحيز لا بالاستقلال ولا بالتبعية مع ان الجسمية مختصة بالحيز استحال ان تكون
الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيما لا اختصاص
له بالجهة والحيز والا لصح ان يبقى الاجسام بامسرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن
له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب اما لانه ان الهيولى لو كانت متحيزة
بالاستقلال لكانت الجسمية حلولا لها فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية
فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا سلمناه لكن لانم انها لو كانت متحيزة بالتبعية
كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها والمقامان وان كانا واردين
على القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر شيخه
على المنع الثاني وقال الحكماء شيخه على اقسام مختصرة فان الحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون
متحيزا بالاستقلال او ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلول في الغير او على سبيل حلول الغير
فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل بما يكون
تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع **قوله** وهم وشبهة تورد الوهم ان الولا
المذكورة على وجود الهيولى انما تتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي وليس يجب ان يكون
كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ
في الجواب ان الاستدلال بحث طبيعة واحدة نوعية وثبت اختصاصها في نفس الصور
لا المادة فلكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف وانما قلنا

ان

متحيزة او لا يكون في الفرض
باطلان اما الاول فلانه لو كانت
متحيزة فاما ان يكون تحيزها
بالاستقلال او على سبيل التبعية
فان كانت بالاستقلال كانت
الجسمية مثلا لها لانها كون
ايضا م

ان الاستدلال بحث طبيعة نوعية لا تختلف بالامور الخارجية دون الفصول
وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهر واما الصغرى
فلان جسمية اذا خالف جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها
طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور على الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة
والطبيعة الفلكية مثلا موجودة والفرق انما هو اختلاف لا تلك الطبيعة القائمة المشار اليها
بهذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محققا ما لم
يشرع بان يكون خطا او سطحا او ليس المقدارية موجودا والخطية موجودا اخر بل الخطية
نفس هاي المقدارية المحمولة عليها والجسمية مع كل شيء يفرض تقرره هو جسمية فقط غير زائدة
واما المقدار فلا يوجد مقدار فقط بل يحتاج الى الفصول حتى يوجد ذاتا مقدرة
اما خطا او سطحا هذا ما ذكره في الشفاء فلقائل ان يقول كيف يتخلف بالخارجيات دون الفصول
لنوعية الاستدلال لا يقال لا سلم ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فما
ان يكون ما به اختلافها موجودا في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد
الخارج بالضرورة وان وجد ما به الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج
او لا يكون فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاختلاف
موجودا اخر فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امرا واحدا
بالذات وبالوجود وموجودا في محال متعددة وانه يحتاج بالضرورة وان كان ما به الاختلاف
عين الجسمية في الخارج فالجسمية لا تحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا
يتقرر في الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول سلمنا ان الجسمية طبيعة نوعية لكن
لا نم ان وجوب تحيزها في افرادها في الخارج للمادة وانما يكون كذلك لو كان تحيزها
للمادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية
مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة
الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف
التشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة للمادة وقبول الانفكاك ليس
من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية اعني طبيعة الجسمية وهذيتها ولما لم يكن
للهذية دخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة لا يعرضها الا لذاتها فان
قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فالحاجة الى بيان نوعيتها فان الطبيعة

من

في الخارج م

ان اقتضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان يكون مختصا في جميع افراده سواء كانت
طبيعة نوعية او جنسية فنقول اعلم ان الجسمية الخارجية ليس جنسيتها لا المادة من
جهة تشخصاتها واما ان جنسيتها لا المادة من جهة فصلها فغير معلوم الانتفاء
وانما نعلم اذ علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن
اجتماعها لا المادة للتشخص يكون جنسيتها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا
كانت طبيعة جنسية فانها ح يكون ذوات مختلفة الحقايق فاكثر افرادها في الذوات
من جهة الفصول وان لم يكن افرادها كذلك من جهة التشخصات هذا نهاية التحقيق في المقام
قال الشارح الشيخ على زوال الوهم بان يتذكر ان طبيعة الامتداد او الجسمية هو القابلية
لا يبقى مع امكان عروض الانفصال عليها خارجا او وهما وان يتذكر ان كل جسم محدود بسطه
طرفه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد ان يكون
كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة الى الشيء ليست الا كون الجسمية هو القابلية
مع امكان عروض الانفصال لها والاجسام متساوية في المعنى وان كانت مختلفة
في ان بعضها فلك وبعضها عنصر لا غير ذلك ولكن نقول اما او لا فليس لشيء من
هذين التذكرين في تشبيه هذا عن ولا اثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعضهم
تعميم البرهان وكلام الشيخ شيء آخر وعرفته واما ثانيا فان عنى بقوله الانفصال لا يبقى مع
الانفصال الوهمي انه لا يبقى منه في نفس الامر فتقريبان بطلانه وان عنى به لا يبقى معه
في الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى في الوهم وهو غير مط ولا مط وجود الهيولى الخارجي
وهو غير لازم سلمنا لكن الاستلزام لا المادة لما كان بمعنى الجسمية فقط فالحاجة لا شك
انها نوعية فاشتمل الكلام على استدراك عظيم واما قوله فقد بينا ان الطبيعة يكون باعتبار
فهي اشارة الى ما ذكره في المتن من ان الطبيعة تارة تؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط
فان اخذت بشرط لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط فهي اما يكون اما مبهمة غير محصلة
وهي الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسمانيات دلالة
من المادة تحمل وليس هذا لعدم توقفها على ما ينضاف اليها محصلا اياها فتعين ان
يكون نوعية محصلة فان قلت لا نم انها تحصل بفصلها ولم لا يجوز ان يكون محصلها ما ينضم
اليها من الصور النوعية وكان ما لا ذلك ان الجسم طبيعة جنسية انما تحصل وتتقوم بصورة
فلكية او عنصرية فنقول ان الجسمية تحصل بفصلها فقد بيناه واما ان الجسم جنس فتوقف

يكون

الجسمية

الجسمية والجسم فان الجسمية في الخارج موجودة والمادة موجودة اخرى وقد حصل منهما الجسم موجود
ثالث سوى الجسم فالجسمية وان كانت متقررة في ذاتها ممتازة في الخارج عن جميع ما يضاف
اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر في ماهيته الا اذا كان فلكا او عنصرا
فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم لما كان سائلا يقول الكلام قدم عند قوله لانها طبيعة
نوعية في الغاية في قوله تكاثف باخارجيات دون الفصول مع ان الطبيعة النوعية
لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الامتداد طبيعة
واحدة نوعية فيتاتي بعينها لكن ان بقي الطبيعة الجنسية انه واحدة وليس منشأ تحققها
فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم تختلف الا باخارجيات
فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجيات بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا تقتضي شيئا
من حيث انها فرد محصل وانما تقتضي شيئا اذا حصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل
وهذا ليس شيئا لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فمسلم
لكن الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نم انها لا يمكن ان
يقتضي شيئا في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم عوارض
بالشيء اذا كان ثابتا للاعم والاخص كان للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض
فالخبر اذا ثبت للجسم وللانسان فالمقتضي للخبر هو الجسم اولا فقد علم ان الطبيعة الجنسية
يمكن ان يقتضي شيئا في الخارج على ان الفرق ليس منبعا على وجوب اختلاف مقتضى
الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لا نم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لان لا نم
منها الا انها جوهر قابل للابعاد ولكنه ليس بحقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون
لها حقايق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
في الملزومات سلمنا لكن لا نم انها محتاجة الى المادة في شيء من الصور فان القائلين
بالبرهان ليس لهم الا علمهم انها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها
في المادة بل صحته فجاز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة في بعض الصور
ثم انه منقوض بالوجود فانه طبيعة نوعية مع انها تقتضي التجرد عن المادة في الواجب والنفوس في المكن
في بعض الصور وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعة الامتداد لم نعرفها
بحقيقتها لكن نعلم انها جوهر اتصالي يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد بين ان هذا
القدر يكفي في بيان جنسيتها لا المادة فلا نعرفها الا علمه وبهذا اندفع الجواب عن الثاني

ان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولما فرق من الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية
جواز افتراقها اشياء في بعض دون بعض بخلاف النوعية اورد اشكالا بان الطبيعة
الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن الفصول ميتة وجودا فيكون حصص الانواع متماثلة
مع انها مختلفة في اللوازم وهذا يتعلق بصور اعتبار الكليات فان النوع والجنس والفصل
متحدة في الجعل والوجود فيكون في الخارج اشياء متماثلة مختلفة في اللوازم
وهم وشبهة ولعلك تقول النظم الطبيعي ان قدم هذا المنع على المنع المتقدم فتوقف الدليل
المذكور موقوف على ان الجسم المفروض يقبل الانفكاك ولم ان جسما من الاجسام المفروضة
قابل للانفكاك بل القابل للانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك هو جسم المركب ولئن
سلمنا ان اشياء من الاجسام تقبل الانفكاك فلم لم يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان
من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك كما ان المنع الاول في القسم
لا جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اسكل منه والاسهل في نظر التعليم تقديم فلهذا قدمه
والسؤال مذهب في الجزء الطبيعي فانه ذهب الى ان مبادي الاجسام اجسام صغار لا تقبل الانفكاك
وان كانت قابلة للانقسام الوهمي تحرك الى الاجتماع فحصل الاجسام ولما الافتراق فينعدم
ومال ابو البركات الى هذا القول في الارض ما رعاه ان الذرات المسحوق غاية السحق اذا نثر
فيظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة
الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحكم شاهدة بان الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الآخر
فلو امتنع الانفكاك بين الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتهما فلم يمتنع
الجزء المقسوم عن الجزء الآخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في الطبيعة وان كان لغيرهما اشكل
الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق من اجزاء الوهمية والاجزاء الخارجية في امكان
الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب
التوجيه الشبه وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة وح يكون كلاما اكرتيا خارجا عن
الحكمة فان قلت للاقل من ان يكون في العالم جزء ان من مبادي الاجسام باسرها متماثلة
في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول
لو صح هذا الكلام فيرد ما ذكره الشبه والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسم وهذا
الجسم ينفك عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك حتى الانفكاك بالنظر
الى ذواتها لان حكم الامثال واحد ثم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعتها لازم

كالصورة

كالصورة النوعية للفلك وزايل كلية الجسم الصغر الصلب فانه ما دام كذلك امتنع
عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبول الكون وذلك لا يغير
بالملك فضوله خارج عن طبيعة الاستدادة ويلزم ايضا على انه يحصل الاجزاء مشاركة في الحكم
لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد وليت شعري اذا بقي الكلام على تشابه طبايع الاجزاء
فكيف قوله هذا جوابا للسؤال الفلك في الصغر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض
فيكون اقسامها غير متخالفة في امكان الانفكاك لا تتشارك في الطبيعة لم يتوجه ان
يبقى الفلك منفك عن الصغر فيمكن الفلك الاجزاء الفلك تشاركها في مفهوم الامتداد
اما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجه السؤال وهذا جواب واعلم ان امكان القسمة
الوهمية ليس الا ان كل جسم فرض من شانه ان تمتد عند الوهم جوازا ان حتى حكم بان هذا جزء
للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح لان الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم
يصح لو امكن ان يكون له جزءان في نفس الامر غير الآخر ملاصق الا اذا كان نظرا الى الجسم لكن
ان يكون له جزءان في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال
الخارجي مستدعي للمادة الملاصقة لكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام لا نم ان الاجسام
متساوية في الجسمية كما مر ولئن سلمناه فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح على
واحد منها ان يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية في ان يكون جسمية
كل واحد منها مغاير عن ذلك حتى يشارك الاجزاء في الذهن وكيف لا يجوز ان يكون ذلك
وعندكم ان الجسم اذا انفصل العدم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسمية ان اخرى
ثم اذا اتصلا زالت الجسميتان وحدثت جسمية اخرى فقد صح الاتصال على الصفة الجسم
امتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع على الجسم وهذا الامتناع ليس عن
الجسمية الطبيعة المشتركة بل من جسمية تلك الاجسام فلم لا يجوز ان يكون هنا ايضا والجواب
والنظر في القسمة ان الهيئة لا تشاول الجزء الجسمية اذ الهيئة مشتقة عما هو وهي التي لو في جواب ما هو
والمقول في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عني بالهيئة الامر الوشي كان القسمة الا
انه خلاف التعارف والمحلل والكاشف مطلقان في المشهور على اشتمال الجزء وانه ما
في الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير ان يقبل شيء فيه ويصدق عن بعض شيء مقدار
بيان امكان الجسمين وذلك انه ثبت ان الجسم سيولة الهيولى في وقت مقدرة بمقدار
اصغر وفي اخر بمقدار اكبر الا ترى انه اذا امص الهواء من قارورة كالحل الذي يتسع فيها

احيانا

لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى

وزادة مقدارة لاصناع الخلاء **قوله** هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد
مباحث خمسة الاول ان تناهي الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما بين من ان
العلم الطبيعي يبحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد عارضة
يعرض للاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من العلم الطبيعي الثاني ان اثبات محدد
الجهات موقوف على تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يمكن لها حد وقد يكون المحدد
موجودا الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر من مسائل ما
بعد الطبيعة لانه يبحث عن الوجود الا انهم بحثوا عن الاجسام بعضها محدد وبعضها متحدد
وكذا الجهات وكذا بالتصور ان الاجسام والمادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك
الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة وحقق ما تبين مما يقوله الامام الخامس ان امتناع
انفكاك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لا من
خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى وسيتكلم بعد في احكام الهيولى
والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غير من احكام الهيولى واجاب بانه لما تبين
بتركب الجسم من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لا تنفك عن
المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقوم على امتناع انفكاك
الصورة عن المادة هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن الجسم لا ينفك عن
الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسم لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج لا تقدم البرهان
على تناهي الابعاد ولكن نقول لما تبين ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين ان الصورة الجسمية
لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق غير ذلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في مقام
برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية لو كانت
هي محتاجة في فيض الصور الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال
الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي وهو
مشتمل على المادة فهذا كله صريح في بيان الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف اراد ان يبين بعد
ذلك وقيل اذا كان المادة ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم الشكل ولم يكلف في ذلك ان يبين
الجسم اذا كان متناهيا يكون محصورا في حدين والحصار في حد معين لا يكون الا بالشكل
وانفعاله والانفعال انما هو من قبل المادة والعجب العجيب ان المقدمات التي تبين بها يستلزم

تبين ل

ان

تبين ل

ان

الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كيفية بيان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات
والابطال الكلام بالكلية والوجه المعيار النظر الصحيح ان نقول لما ثبت ان الاجسام مركبة
من المادة والصورة ولا شك انهما شركتا في عوارض ايرادان بين ان بعضها انما
يعرضها بمشاركة من المادة كالتناهي والتشكل والمقدار وان بعضها انما يعرض قبل الصورة
الجسمية كالوضع والتحيز لكن لما لم يتضح ان التناهي والتشكل يعرض للاجسام لم يتبين ان
عروضه للشاركة فلهذا احتاج الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات
المادة اردف بيان عوارض المادة فيراد النقض بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض
الصورة في فصل الشكل الفصل ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد
عليك شيئا فشيئا **قوله** وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد والدلالة المذكورة على تناهي الابعاد
كانت في سالف الزمان ان قال قائل لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية يصح ان
يخرج من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنهما كلما امتدا ان
يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزداد
البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال
اعترض عليه الشيخ في الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم من وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب
ان يكون الزائد الى غير النهاية لكن لا يلزم منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية
بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على البعد بكونه متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه
لا يجوز ان يكون متناهيا وهذا كالعدد ولقبول الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتب
في نظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى كهذا الا بواحد ثم قال ان التحقيق
بيان ان لا بد من بعد غير متناهية فلنفرض على الخطين الذاهبين لنقطتين متقاطعين
والفصل بينهما بخط يكون وترا وبه التقاطع فلا يخلو اما ان يكون زيادة البعد
الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية والفرض ذلك ان
متساوية فلما كان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجود فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد
فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائدا على البعد الاول بما لا
نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا
وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الى غير النهاية
بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل على

الزيادات الغير المتناهية او لا تثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه فيلزم ما سبق
كان الزيادة متساوية او متفاضلة لانها زيادات مقدارية فكلما يزداد يزيد المقدار فلا زيادة
لما غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالفعل وان لم يثبت لم يصح من الخلف سوى انتفاء
الزيادات او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يكفي كلام الشارح
بحيث لا يرد عليه شبهة بقي اذا فرضنا نقطتين متقابلين على الخطين الغير المتناهيين فوصلنا
بينهما بخط يكون وتر الزاوية القائمة ثم فرضنا بعدا اخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا متزايدة
بذلك القدر وكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين لا غير النهاية فيكون البعد
يزداد لا غير النهاية لان نسبة زيادة البعد لا زيادة البعد على البعد الاصل نسبة عدد الزيادات
لا عدد الزيادات فان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة بحيث فرض
الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناهية بالفعل فلا بد من بعد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان تزايد
الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة
البعد لا زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد لا عدد الابعاد ولكنها نسبة غير المتناهي
والبعد نسبة زيادة البعد الاصلي كنسبة الاشتداد على الاشتداد الاصلي وهي غير متناهية هذا
اذا كانت الزيادات متساوية واما اذا كانت متفاوتة لم يلزم الخلف لان النسبة لا تكون
محفوظة كما توهم من فرض مراد الامام بقدر تزايد الخطين حتى لو اشتد الخطان لا غير النهاية يزيد
الانواع لا غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي من الحاصرين انحصارا ظاهرا ثم سال انفسان الحج كما
لزم من فرض تناهي الابعاد مع فرض المسافتين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي فمن
اجاز استحالة المسافتين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع
الجهات فاما كان المسافتين المذكورين فظ فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس مع اقسام
متساوية ويخرج الخطوط الى غير النهاية العالم بستة اقسام وكل خطين منها المسافتان
على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي لان زاوية تناهي فاذا فرضنا بعدا
بينهما في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين
فيكون كل من الزاويتين ثلثا قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل
انواع بين الخطين انما هو بقدر امتداد هما فاما ان يكون متناهيا بحيث يستنفد
او يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وانواع لا غاية لا فرض بحسم المستدير

على البعد م

فينقسم سعة م

بل كل

بل كل خط يفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها مستوية فيكون
جميع الابعاد غير متناهية لامتداد الخطوط الى غير النهاية والقسم سعة العالم على ستة اقسام
ويلزم الخلف لكن طريقه الذي سلكه الشيخ اوفق واشمل لانه يكفي فيها ان يزيد الابعاد على نسبة
زيادة الامتداد ات ولا يحتاج الى انها تزايد مثل تزايد الامتداد ات واذا عرفت
هذا فلنرجع الى شرح الشرح واما قوله والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد
فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوي او على سبيل التناقص او على سبيل التزايد والتزايد
على سبيل التناقص لا يفيد لانا نزيد ان نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين
كانت الابعاد المفروضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية
وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه زيادات الغير المتناهية غير متناه
فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية
متناقصة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر
ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نضيف النصف الثاني ونزيد على البعد الاول حتى يكون
بعدا ثانيا ثم نضيف نصف النصف ونزيد على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا هكذا ان امكن
تنصيف الباقي لا غير النهاية لان الخط قابل للانقسام لا لا يتناهى ومع ذلك لا يكون
البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل النقص من شبر واحد واما اذا كان
التزايد على التساوي فنوقف المطلوب فيه تامل وانما افتقر عليه لان المثل موجود في التزايد
فاذا علم ان المطلوب يحصل من عين اعتبار المثل كان حصوله من التزايد بطريق الاولى فلما كان
حال التزايد معلوما من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان
كان قابلا للقسمة لا غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل مع ولو فرض خروج جميع
هذه الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه
في الطول فان البعد يزداد بحسب ازديادات الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية
يكون البعد غير متناه على انه لا حاجة الى بيان ذلك لان البعد اذا اشتمل على تلك الزيادات
كان مشتملا على اجزاء غير متناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو الخلف
فالاولى ان يقول لو لم يكن الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد يشتمل على الزيادات
غير المتناهية لانه لا يلزم وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية بحيث يكون خلف
ذلك مثل ما بين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية وذلك لما بين من

وجود البعد المشتمل على الزيادات لم يبين الا لحق النسبة في تراتب الابعاد
والنسبة انما تتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة وان افاد
المطابقة الا انه لما حصل المط بمجرد المثل ظاهر لم يحتج الى فرض ذلك الزائد واما
قوله اية زيادات امكنت فلا مام زعم انه قضية موضوعها اية زيادات
امكنت ومحمولها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان كل الزيادات الممكنة
الغير المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد مشتمل عليها باسرها وهذه القضية
بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها كل واحدة
من الزيادات يمكن ان تشتمل عليها وهذه هي القضية التي دل عليها قوله لان
كل زيادة توجد فانها مع المرجحية قد توجد في واحد مع مرجحية وهو المرجح عليه
فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانا لها لم لا يبقى لقوله اية
معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقع الزيادات الممكنة واما الشارح فقد
نصب اية زيادات فيكون عطفا على كل زيادة يوجد وعلى هذا يكون المعنى
ان كل زيادة يفرض وكل مجموع زيادات اي مجموع كان في بعد واحد اما ان
كل زيادة مفروض ومجموع المرجحية في بعد فظ واما ان كل مجموع زيادات فهو
في بعد فلانا اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك
الزيادات العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع
بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله فيمكن ان
يكون بعد هناك مشتمل على جميع تلك الكل نظر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه
تفسير الامام يكون قوله لان حشو اذ ما لا يعلل باللام ولا لان فائدة ويمكن ان
يقال لو اوفي زيادات بالتصحيف والاصل لكان فائدة فهو معلل لان وحاصل كلام
انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية
في بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد لانا اذا قسمنا الاول بهما
مندرجا او يكون ان يقال اما ان يوجد بين الاثنين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر
او لا يوجد لا آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان
كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا ان يراد الرابع آخر وح لا يصح الملازمة

بين

بين عدم البعد واعظم الابعاد والمط ذلك ولو قال ملاحظة في الكتاب بقي
اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما
محالان اما الاول فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن
جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واذا لم يكن جميع تلك الزيادات
في بعد لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادة في بعد آخر
هذه في آخر الابعاد وح يقطع الاستدراك لانه عنده وقد فرضنا ما غير متناهيين
هف واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والتالي باطل
بقوله فبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الاثنين وكرر
المنع ان بقي لانه اذا كان كل واحد من الزيادات في بعد يجب ان يكون
جميع الزيادات يجوز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي فان قلت
لم لم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة
في بعد فنقول لانه اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في
بعد بل اللازم ان مجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم السالبة الجزئية
لا في اذا لم يكن جميع الزيادات في بعد فانه لا يكون شيء منها في بعد او يكون
بعضها في بعد وبعضها لا وايا ما كان يصدق السالبة الجزئية لانا نقول لانه لا يصح
بجواز ان يكون سلب الشيء عن المجموع واثباته لكل واحد فان كل واحد من الاثنين
شبعة الكلام هذا الرعيف وبعد هذا الدار والكل ليس كذلك اجاب الشارح بان الشيخ لم
يعلل ان جميع الزيادات في بعد بكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يلزم المنع بل علله
بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو خلا وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية وجب ان
يكون في بعد لانه مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فان كل مجموع
متناه هو في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد
به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلانه ان كل مجموع في بعد والتوضيح بقضية
وبعض تسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة لكفت في اثبات هذا المط فلا يكون
لا كل قوله وكل زيادة في بعد ولا لا قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وما بعده
من المقدمات حاجة اصلا ولست ادري كيف يتبين تلك الملازمة اي بين عدم البعد
الغير المتناهي واعظم الابعاد فان بينهما تفاوت عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل
على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر لو لم يكن زيادة في بعد آخر والا لكان كل زيادة بعد في آخر

فيكون جميع الزيادات في بعد وهو ح فالمنع وارد وكذلك ما ذكره وهذا انه لو لم يوجد
جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة
في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد ففي تقدير التسليم لا دليل
على الملازمة فما ذكره ماش لا انطباق على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوجه الكلام
الابتدائي هكذا لو لم يكن الابعاد متشابهة جاز ان يوجد امتداد ان غير متشابهين خارجان عن
نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما متزايدا وجاز ان يكون زائد الابعاد المتزايد بعدد واحد وجاز
ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد لا غير النهاية مع كون الزيادات المتساوية
لا غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد مشتمل على الزيادات الغير المتشابهة
فلانه لو لم يوجد مشتمل على الزيادات الغير المتشابهة يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه
وذلك لانه لو لم يكن في زيادة الابعاد الغير المتشابهة زيادة بعد غير متشابه فكل زيادة بعد
يكون نسبته الى زيادة بعد اخر نسبة المتشابي الى المتشابي لكن نسبة كل زيادة بعد الى
اخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد
الزيادات نسبة المتشابي الى المتشابي فيكون عدد الزيادات متشابها وايضا لما كان
زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متشابه كان
زيادة البعد غير متشابهة بالضرورة وعكس بعكس النقيض الا انه لو لم يكن في زيادة الابعاد
زيادة بعد غير متشابه لم يكن عدد الزيادات غير متشابه فمن الزيادات زيادة لا يكون في
بعد اخر وهو اعظم الابعاد وح ينقطع الاستدراد ان والا كان هناك بعد اعظم مما فرض
اعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتشابهة فيكون مالا كلي
محصورا بين حاصرين وانه ح فان قلت اذا ثبت تناهي الزيادات واخر الابعاد وقد
فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فتناهي جملة لا مالبعده من المقدمات فقول
لم يتعرض الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثانيا وانما الزم الخلف الثالث دون الاولين
لان الخلف الثالث بعد تبيين الخلفين الاولين فهو دليل عليهما دون العكس فان
قلت الخلف اللازم من الجمع بين ومن الجائز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من
احاده فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد فنقول كيف تعلم بالضرورة ان الخلف الاخر فرض عدم
تناهي الابعاد وكانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة
بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتشابهة والا لزم ح فالملزوم مشترك

بين محاذرنا ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لو فرض
ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد لا غير
النهاية يكون اصل البرهان موضوعا فيلزم منه عدم تناهي الابعاد والزيادات بالفعل
وان يكون كل زيادة في بعد وان قوة فيكون امكان زيادات على اوان تفاوت
يفرض ابتداؤه في الحجة وان قوة ولان كل زيادة يوجد مجموع كانت في تقليل وجود
بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد
وقد صرحت بهذا التعليل عبارة الشفاء وان قوة يكون انما يمكن وجود البعد المشتمل
على محدود اي لا يكون الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتشابهة
لا دخل لهذا الاستدلال وان كان لازما وان قوة فيه البعد بين الامتدادين
محدود وانه التزايد بكرار لغو فيكون امكان وقوع الابعاد الا حد ليس الزائد عليه
امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو اخر الابعاد لانها تتوقف على وجود
بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتشابهة وهو اخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد
لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود اخر الابعاد موقوف على امكان الامتدادين
فانهم دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فيجوز ان
تناهي الامتدادين الملازم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين
فاما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون والا ما كان يلزم ان يكون
الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع
الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملا عليه ولا يلزم منه وجود ان يكون
بعض الزيادات غير مشتمل عليه لان السلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض
الايجاب الكلي بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات يكون
بعض الزيادات موجودة في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم ان
هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللامتناهي من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللا
متناهي من جهة واحدة فلا دلالة عليه لانه لو فرض اللامتناهي من جهة الطول فقط لم يكن
وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ومتزايدان متزايدا الى غير النهاية ثم موقف امكان
الفراغ بهما كذلك على اللامتناهي في العرض على ما لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسمي
فان الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الابعاد في

فاما بالجهات فلا يكون فيها ذكر الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الاخيرين
اما برهان المماسة فلهذا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها خط مستقيم ووازى الخط غير متناه و
تحرك الكرة حتى زالت الموازاة الى المماسة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة
هي اول نقطة المماسة لكن في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المماسة ما كانت
ثم حصلت فيكون لها اول الف واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة غير هي
في الخط الغير المتناهي اول نقطة المماسة يكون المماسة معها بزاوية حادة في المركز والزاوية
قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمماسة زاوية اصغر منها قبل المماسة بتلك الزاوية وهي نقطة
مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان المماسة مع اي نقطة تفرض يكون
الحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمماسة بعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى
فوقها فافرض اول نقطة المماسة لا يكون اول نقطة المماسة هف ونحن نقول ما زاد
هذا البرهان لو فرضنا نقطة المركز هنا متناهيا لخط غير متناه ثم تحرك الى الموازاة النقطة وجب
ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اخر نقطة المماسة وهو يبطل بيان الملازمة الى المماسة
كانت وبالجملة فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض في
الخط الغير المتناهي انها اخر نقطة المماسة فالمماسة مع النقطة التي في هذا بعد المماسة معها
لان مع النقطة المفروضة يكون للاحمت من سمت المماسة وكل سمت مماسة
فيه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة نقطة فكما والمماسة بعض تلك الزاوية او بعض
تلك الحركة يكون بعد المماسة بما فيكون فاقرضنا اخر نقطة المماسة هو هو ح واذا كان
ذلك البرهان برهان المماسة فظهر فيه برهان الموازاة ويمكن البيان فيما بوجه اخر وهو انا
لو عينا نقطة في الخط الغير المتناهي قبل اول المماسة او بعد اخر نقطة المماسة ولنا ان
نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم فحصل بين تلك النقطة وبين المركز خط فهذا تقاطع
الخط الغير المتناهي وجميع خطوط المقاطعة بعد سمت الموازاة او قبله يكون المماسة
مع تلك النقطة قبل المماسة مع اول نقطة المماسة وبعد المماسة مع اخر نقطة المماسة
فافرض اولا واخرا لا يكون كذلك هف فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما
ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر الى ان يكون الغير
المتناهي نقطة هي اول نقطة المماسة او اخر نقطة المماسة لان مماسة القطر انما يكون
بزاوية وحركة منقسمين وكل نقطة يفرض اول نقطة المماسة او اخرها لم يكن اولا واخرا الثاني

لا يكون اخر نقطة المماسة م
ظ نسم ر

ان هذه الدلالة موقوفة على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي
الابعاد لانا لو فرضنا متناهي الابعاد واعني قطر العالم وتحرك قطر العالم من الموازاة الى
المماسة لحدثت زاوية المركز ولنفرض ان المماسة بتلك الزاوية مع طرف قطر
العالم لكن المماسة بعضها قبل المماسة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت
الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مماسات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر
ويكون القطر منقسما الى غير النهاية الثالث انا لا نسلم ان المماسة بعض الزاوية قبل المماسة
مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة
لا بالفعل كما نبهنا انما اوردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك
لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة لا نصف القوس قبل الحركة
لا كلها ونصف الزاوية قبل الحركة لا كلها والحركة لا نصف نصفا قبل الحركة لا نصف نصفا
قطع المسافة كما حركات غير متناهية وانتج والجواب من الاول لزوم نقيض التالي
لا يبطل الملازمة فان لا تناهي الابعاد ح والح جاز ان يستلزم النقيضين كما انا نقول لو
كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المماسة فاما ان يوجد اول نقطة
المماسة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلا ح ح وبهذا يبطل الاعتراض الكلية وعلى الاخير
بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على
طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمماسة الحادثة من اول
نقطة في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي اما
برهان التطبيق فهو ان نفرض خطا غير متناه من اصله الطرفين دون الاخر ونفصل من
الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان الاول من الخط الناقص و
الثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون متقابلا كل ذراع من الخط الزائد ذراع من الخط
الناقص او لا فان وجد متقابلا كل ذراع ذراع تساوى الكل الجزء والا فالتفاوت
بينهما اما في جانب المتناهي وهو ح لو فرض التطبيق بينهما واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص
بالكم والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه من الطرفين فيحصل خطان من اصل
الطرفين وبقي الكلام في كل منهما ويمكن ان يقدر على اي خط كان غير متناه من الطرفين
او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين زيد احدهما الاخر فما بين نقطتين
وسط متناهيا بالتطبيق **ف** اشارة هذا بان لك تقريره على الجزاة الشيخ ان الاشد

اطول م

غير متناهيان احدهما زيد على الاخر بجزء متناه فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع م

فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانتج وان فرض الخط غير متناه م

الجسمية يلزم للشكل والشكل يلزم للمادة فالاستناد يلزم للمادة فالاستناد اما بيان الاول
فهو ان الشكل يحده اعليه من انه ما احاط به حد واحد او حدود واما ما احاط به حد واحد
فكالدائرة فانها يحيط بها الحد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث فقد
احاط به اضلاع ثلثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم ما لم يتعين فيه غير متعين
وتحقق الماهية انما يتم بذكر الجنس والفصل وايضا ما احاط به حد واحد او حدود فقد يصدق على
المقدار والجسم الطبيعي لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات
المتصلة فيكون معنوية شيء يحيط به حد واحد او حدود ويتعرض بذلك الهيئة من جهة احاطة
الحد او الحدود به فهذا القيد احتراز عن السواد والبياض من الكيفيات العارضة
للاجسام فانها بهيئات فالمحاط به حد او حدود لكن عروضها له ليس في ذلك الجهة بل من
جهة اخرى وبالجملة ان كل جسم شيء فيلزم ان يكون مشكلا وفي قوله بين لزوم الشكل المتوسط
الشيء اشارة الى دفعه وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن الشيء لان الشكل لما كان عبارة
عن الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود فهيئة فرع تحققه من وجود ذلك الحد او ذلك الحدود
ولا معنى للحد الا انها الجسم واما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل للاستناد اما ان يكون
لكل ما يكتنفه مدخل فيه او لا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الاستناد عن المادة
ولواحقها لكان الشكل لازما له وحده فيكون لزوم الشكل اما لنفس الاستناد او لغيره فيكون
الاقسام ثلثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة
لان لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لا يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا
يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية لزم تساوي
الاجسام في الشكل والمقدار وتساوي شكل الاجزاء والكل لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية
والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول الثاني محذور الظهور لان ذلك الحال الذي
كان لازما عاد محال الذي يقتضيه نفس الجسمية تساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن
لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة للامتناع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره
يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها فان كان لغيرها فاما
ان يكون لها او لا والثاني باطل لما مر من ان الحال الذي يقتضيه نفس الجسمية بنفسها طبيعة نوعية وليس
يجب ان يكون الحال في الجسمية بطبيعة نوعية وايضا يجب ان يكون الحال في الجسمية بطبيعة نوعية
وان كان لازما فلم قلت اذا كان الحال لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتضي للشكل فيكون

باسرها

الجسمية

الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحذور المنقول المنع انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها اما اذا
اقتضته بواسطة شيء آخر فلا يلزم منع وليس سلمنا ولكن الكلام في الشكل المعين
كالمربع وهو ممتنع الزوال فنقول بان ان هذا القسم ليس نظير البطلان ولا يرد النقض
الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الثلاثة الاقسام ثلثة لان لزوم
الشكل للجسمية اما من حيث الانفراد من المادة او لا بل من حيث المقارنة بالمادة والاول
اما نفس الجسمية او لغيرها وفيه تساهل لانه لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث
المقارنة بالمادة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات غير منحصرة في الانفراد والاقتران
فالتقسيم المطابق ما قدمناه **قوله** هذا اول الاقسام قد بين ان لزوم الشكل لنفس الجسمية
او لذاتها على ما نقل مقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد قرره الشيخ اولا بان
الشكل لازم للجسمية بنفسها وهي مفردة عن المادة وما يكتنف بها من الفصل والوصل وسائر
ما يحتاج اليه المادة من الانفصالات كالانفراق والتخلخل والتجزي وانما قرره على هذا
الوجه تنبيها على ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالمعنى ان الجسمية
لو اقتضت الشكل في ذاتها بحيث لا يكون للمادة ولواحقها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلثة
امور مرتبة اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار
لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين ماءين فزال مقدار ما لا مقدار واحد او بالفصل
كما اذا فرق ماء الماءين فزال مقداره لا مقداريهما او بالتخلخل بصير المقدار الصغير كثيرا
او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا والكيفيات المقتضية لشيء من ذلك كالحرارة
تقتضي التخلخل والبرودة تقتضي التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بالانفصال
المادة عن لواحقها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدر خلافه حتى لا يلزم
المفروض ان ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل لانه ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف
لانا نقول اذا لم يكن للمادة مدخل في ثبوت الشكل فطريق الاولى ان لا يكون لها مدخل في اثبات
المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا تكاد
تختلف فيها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا بان
الكثار اختلافها في تلك الامور في انفصال المادة وهي لا بد من بربان والاول ان
لا يكون الفصل والوصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل فصل الاجسام وبعضها
من بعض ووصلها بعضها بعض كما صرح به في القسم الثاني وهي تبين الحصر لان اختلاف المقدار

حتى م

غير ما

اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد
وهو انما يكون بموارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال
على الشمعة ولا شك ان موارد المقادير متضمن الانفصال فان قلت تعدد الاجسام
ليس الا بسبب انفصال بعضها عن بعض فاوجه ذكر الوصل فنقول الانفصال المستدعي
للمادة ليس بمعنى فرق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال كما مر من شان الاتصال فلابد من كون
الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام
المتعددة ان تتصل جسما واحدا كما في العنصر والفلك فنقول بحسب طبيعة الجسمية واجب اعلم
ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو
ان الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا فيه الجسم امران
يفعل باحدهما وينفعل بالاخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة
للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفعال تام على ما قررناه
واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به ينفعل وينفصل واحدا من جهتين
بل هو مقوم النفس فانها تنفعل في السفليات وتنفصل عن العلويات بحسب انطباع الصور
العقلية وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما منع المقادير وهو هيئات
التشابه والتشكلات لان التشابه في المتبوع يوجب التشابه في التابع فان الاشكال
انما تختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل
منهما موقوف على المادة فان قيل التشكلات هيئات حاصلة لحد الواحد او المحدود
بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التشابه الاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا
اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والشكل
اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل الا ان اورد ما الشكل
الشكل المعين فلا نم انه يلزم الاستدراك والدليل على الملازمة لابد له من ان الشكل في الجملة
لازم للاستدراك وان اورد ما مطلق الشكل فلا نم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان
من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الاستدراك مطلق الشكل ويتوقف اختلاف
الاشكال على المادة لانا نقول المثبت ان الاستدراك ملزوم الشكل ثبت ان كل جسم له
شكل معين ومقدار معين فاريد ان يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة
من قبل المادة فانه لو لم تكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير بحسب ماهيتها موقوفة

اختلافها

اختلافها على المادة فالمراد بالتشابه هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال
المعينة لازما اطلق عليه اسم اللازم اللازم الثالث ان يشابه الكل والجزء من
الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الكل والجزء المتحققين يشتركان فيما يقبل بمعنى ان الكل
والجزء القدرين كذلك فانه لو قدر ان يكون لجسم كل وجزء يلزم ثبوت بهمة في المقدار
وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد ولو في اكثر كثيرة منه فالملكة في الكلية قد تحقق
بنفي لوازمها وهو ثبوت بهمة في اللوازم وانما فسر اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه
لو كان المراد تشابه الكل والجزء المتحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض
الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو
ليس بلازم ثالث ولان الشيخ صرح في جواب النقض بان الامتداد لو انفرد عن
المادة لم يصر كلا وجزءا واما ذكر بدء اللوازم كلها ثم وان كانت مذكورة في الكتاب
بالواو فشبهها عاتر بها في نفس الامر وفيه نوع من عسى ان يقول لا دلالة على بطلان اللازم
الاخير من فان من الجائز ان يقتضي الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة فيه الا
وان يشابه شكل الكل والجزء فان شكل الدور كشكل الفلك وشكل القطر كشكل البحر الا
وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان لبعض
الاجسام مقدار ذراع ولبعضها ذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة
والمترتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين فجاز ان يكون شكل الكل
والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما لذات
الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغاير الاجسام في المقدار لان تغايرها فيه فرع
على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقة ويلزم تشابه الاجسام في المقادير والاشكال
الكلية والجزئية وعبر الشيخ عنه باللوازم الثلثة للايضاح وربما يقال ان المراد عدم تغاير الاجسام
مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بواسطة المادة وذلك لا ينافي
توقف تغايرها من وجه اخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم كما ذكره ليس هو
تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الا جسم واحد بشخص مقدار
واحد بشخص شكل واحد بشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير بشخصها لو طرت مقادير
شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة فالاختلاف الشخصي موقوف على المادة
كالاختلاف النوعي قوله والفاضل شرح قال الامام تلزم الشكل الامتداد مفردا

الثلثة م

عن المادة لزم تحقق محالات احدها استوار الاجسام في المقادير الامتدادات لانها متساوية
في طبيعة الامتداد وخارجة عنها نوعية فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استوارها
في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مرتبط بالمطلوب
ان الجسمية غير مقتضية للشكل في الجملة لازم فان من الجايز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول الخاص منوطا
على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون
الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل اخر وجوابه ان الفرض عدم مدخلية المادة في ثبوت
الشكل ويلزم منه عدم مدخليتها في ثبوت المقدار اذ لا اختلاف في المقدار موقوف عليها
فيلزم تساوي الاجسام حينئذ بالقوة فيها استوار الاجسام في الاشكال لاستوارها في العلة
واعترض بانه ان اريد الاستوار في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك
في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة بسائطها باقية فيها والصور المستحيلة
التي لكل جسم بسيط تقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية
هي العلة للشكل والاجسام لا تشترك في الشكل لامور خارجية مانعة من حصول ذلك الشكل وان
اريد الاستوار في الاشكال الطبيعية فهو ملزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام بها
مشتركة في الاقتضاء فلمن قلت الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكروي
لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية لشكل الكرة على مقدار واحد معين فمقول الاختلاف غير
واقع في الشكل بل في المقدار وهو المراد ولا كلام فيه والجواب ان المراد الاستوار
في الاشكال مطلقا وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام والمانع منتف فان
ما فرض مانعا اما ان يعطي اختلاف الشكل او لا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان
افاد اختلاف الشكل فهو مادي وقد نفيناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كان المانع عن حصول
شكل الكرة للمركب هو التركيب فهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله ويوم الامتداد
اجتماعا كما في العوارض المادية كالبساط والتركيب ثم كما ان المراد الاستوار في الاشكال
الطبيعية والزامه موجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك فهو ان بعض الاشكال
مثلث وبعضها مربع لا يفرق ذلك والزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس
بالزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اورد على الشق الاول
من الاستفسار فالزوبدة في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتراك الاجسام في شكل الكرة واختلافها
مقادير يلزم الخلف لان اللازم استوار الاشكال على مقدار معين والحال اللازم في هذا

طبيعة م

القسم

القسم ليس امورا متعددة بل امر واحد اذ الجسمية والبساطة الاشارة بقوله على ان كل واحد منها
محال اي انه وما تهات وهي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو للكل في الجسمية فلو كان
المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض بان الجسم البسيط لما كان
في نفسه شيئا واحدا والاجزاء الا باحد اسباب ثلثة الانفصال او اختلاف الاعراض او الوهم
فالزم ت وتحقق الكل ان كان في الجسم الذي لم يعرض شيء من اسباب الانقسام فهو ممنوع
لانه ما لم يعرض فيه انقسام لم يحصل جزء فكيف يتحقق انه يلزم ان يتساوى شكل الجزء والكل وان
كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان الفصل ذلك الجزء من غيره فتساوي شكل الكل والجزء
ملزم فان الشكل الطبيعي للقطعة كالجزء وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الاعراض
او الوهم فحصول الجزء متاخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه
جزءا متصلا به وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية
ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وقت وبهما الشكل على انتفاء
الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما فهو للتلازم في الجسم الذي لم يعرض له سبب من
الاسباب وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية
عنها والياء ما يعتذر لو تم مقاما لقبول الانقسام والاستبعاد والكلية والجزئية
منفعلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم امتنع الاعتراض على كل واحد من الجملتين
نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخيرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة
من غير اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا قوله ولو لزم ذلك لسبب فاعل
لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني فهو ان
اللزوم للفاعل فهو كان لزوم الشكل للامتداد الجسمي بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة
كان الامتداد الجسمي قابلا للاشكال من غيره بحيث امن شاركه الهيولى فيلزم ان يكون
في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة
اذا اختلفت واتحدت واختلاف الامتدادات وتعددها بالاتصال والانفصال بعضها
عن بعض بالاتصال ببعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا للاتصال والانفصال من
غير مادة الهيولى اما شرح وما يجد اختلاف الامتدادات لانك تجب انفصالات
واردة عليه وورود الانفصال من غير الهيولى تح قال ثم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال
كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها والجواب ان

العرضيين

الامتداد

يكون م

الامام م

المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو اما قبول الانفصال
او قبول الاتصال فان اختلاف الاشكال في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال بعضها
عن بعض فهذا لو كانت متصلة جسما واحدا لم يختلف في الشكل المقدار وفي الجسم الواحد انما
يكون بحسب الانفصال **قوله** واعلم انه لزم من القسم الاول من جهة الفاعل و
القابل معا فان لزوم الشكل لو كان لزوم ذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال
وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما كاذبان اما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا تختلف
في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا تختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية الواحدة لا تختلف
وهو بطريق اختلاف الاشكال مربعة ومستديرة ومثلثة وغير ذلك واما كونه قابلا للاشكال
فكذلك فيلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم
الواحد بالانفصال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف بالشخص ومن جهة الفعل
عدم اختلاف النوع لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما القسم
الثاني فانما يلزم من جهة القابل انه لو كان لزوم الشكل من الفاعل لكان الامتداد قابلا
للاشكال من الفاعل من جهة هذا البيان فيعود الخلف اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يمكن
الزام الجبر من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام
من الشارح كانه مبني على جواب سؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو
كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم
اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف
في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الثالث في لزوم المحالات الثلثة فلا فائدة في التقسيم بل
يمكن ان يجيب ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون
والثاني باطل قطعيين الاول هو الظاهر والثاني ان البعض المذكور في الفصل الثاني يدل على ان
كا وجه لان التشابه الكلي والجزئي في الشكل انما يلزم لا لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف
على المادة واجاب الشارح عن الاول بان الخلف في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني
من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة واما عن الثاني فبان البعض
على جهة الفاعل لا جهة القابل واعلم ان الحق بل المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية
كيف ان نفي لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف لصلاحه لكل حيز لا تناهي الابعاد ولزوم الشكل ولا لا
سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى يتم الاستدلال بانه

لو لم يكن

لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال او الانفصال قابلا لا التقسيم ولا لا
سائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا
مادة الهيولى ولا يلزم منه الخلف من جهة ان الخلف لازم من الصورة الجسمية بل يجوز
ان يكون منها بمادة الهيولى **قوله** ولعلك تقول هذا النقض لا يتوجه
على الدليل الذي ذكرتموه في الاشارة اذ ورد عليكم في اشياء اخر
ان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته وجزء الفلك عندكم مقتضى طبيعته
فلكه وكله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك
مركبا فلو كان التساوي في
المقتضى يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي كل جزء الفلك وكله وليس كذلك فتقول
هذا اشارة الى تساوي الجزء والكل والشكل وقوله في اشياء شبيه على ان النقض الحصر
في الفلك بل في كل بسيط يختلف حكم كله وجزئيه كان طبيعة الارض تقتضي التوسط بين
الاجرام مع ان الاجزاء المنفصلة لا يتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط يتصل
فلا يوجد فيه بل انما يوجد جزء متاخر عنه بالتجزية والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزية
انما يفرض احد الاسباب المذكورة فيما تقدم وحصل الفرض الذكر لانه اعم الاسباب لا يفي
الغرض فسيم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مودبا الى افتراق وهو
الفلك او لا فان كان في كل الخارج فهذا خلاف فرضين والا فالفرض قد يكون كيف
يكون اعم منه لانا نقول التقابل بين الخصوص والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال
الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه اخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا
اقتضاه طبيعته لم يقتضه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال فان
قلت السؤال يرد على ما وجد في كلام الشيخ حيث قال وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزمه
ما يلزم كليته فانه حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها في الشكل ورد القصر
عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك فمعقول المراد بالمفروض ثمة هو التقدير الخارجي لا يترشح من
شيء في الوهم المراد ههنا فانا نجيب ان الغرض نفي الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون
بجسم جزء في الخارج كان مشاركا لكله في الشكل ههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلم
لا يجوز ان يكون مشاركا لشكل الفلك وهو ظ **قوله** فنقول لك عامل الجواب ان الاثار كما تختلف
بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل وفاعل الشكل في جزء الفلك وكله
وان كان واحدا الا ان مادة الكل والجزء تختلفان فكذلك اختلفت شكلهما بخلاف الامتداد

المقتضي للشكل فانه لا خلاف فيه لا في القابل ولا في الفاعل قال الشارح تقرير الفرق
على الاجمال ان المقدار والشكل في الفلك قائمان وفي علاه اما القابل فهو المادة التي
عرض لسببها الكلية والكلية بحسب التجزية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية والقابل
للتجزية ليس الا المادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية التي اوجبت حصول المقدار
والشكل وذلك السبب القابلي هو المادة مانع من تساوي جزء الفلك وكلية المقدار
والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا تصور
فيه كلية ولا جزئية فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي الشكل
الجزء والفلك ولكل مستنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك قال الكلية
الجزئية مثل المثل والماثل في التدوير اجزاء الفلك الكلي هو ثابت في الاشكال ومن
ههنا يظهر ان قوله لا يستحيل ان يكون الجزء كالكل يط اذ لا يستحيل في ان يكون
الجزء كالكل في الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد لانه على تقدير المنع على ان المراد
من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل جميعا لا استحالة
ان يكون الجزء كالكل ما دام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل
فما الحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان
مقداره مقتضى طبيعة كما ان شكله كذلك فاراد ان يبين على ان التساوي في فاعل
المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود المادة وكان السائل قال يلزم على ما ذكره
من الدليل تساوي جزء الفلك وكليته في المقدار والشكل فاجاب بان ما نعة من تساويهما
فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار والشكل
الا انها لم تمنع عن تساويهما في الشكل فنقول المادة وان لم يكن مانعة عن تساوي
الشكلين لكنها مانعة عن تحققه اما اذا فرضنا جزءا مفتعلا لم يكن شكله مثل شكل الفلك
وبهذا القدر كاف في دفع هذا النقض واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك
لا من هيولاه لامتناع ان يكون القابل فاعلا ولا من صورتها الجسمية لانه اكتساب
الاجسام بل من صورتها النوعية التي اوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا
بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية ثم من اخذ بالملاحظة اوجب لهيولى الفلك
بالمذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجواز ان لا يكون الجزء المفروض
من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية

بالقوة

بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة اما ذات الصورة النوعية او المصدر الذاتي منها
على اختلاف تفسيري الطبيعة ثم ان ههنا سؤالين الاول ما ان تكرر صورة الكل
فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك
جزءا لكل صورة الكل لكونه جزءا انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون
صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل النسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا
ويصير هو لا يكون حتى يرجع الى ذلك تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله
لما يفرض جزءا ويحمل الكل اسم لا يكون والاصح النسخة الاولى لا الثانية على المراد والظاهر
وربما يكون النسخة مقرة على الشيخ ولعل في ذلك كان في تلك النسخة كذلك وهذا الحال
وهو اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلثة امور عارض
ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما المانع
فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فالعارض الكلية والجزئية
للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء فاقدا بعد مقدار الكل وشكله مع ذلك
ان يقدر ويتشكل بشكله فلزم اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل وفيه نظر
لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء
كالكل في المقدار والشكل وقد صرح بالشارح في الوجه الاول حيث حكم باستحالة كون الجزء
كالكل ما دام جزءا ولو حدث جسم اخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل
فقد بان ان ليس لتاخر الجزء دخل في المنع وحمل الامام المانع والعارض على الجزئية وقال
المراد ان المقتضي لشكل الجزء مثل شكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه
جزءا وصار مانعا ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض انما كون جزءا لذلك الكل
بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المنتجة بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع
يقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا لكل لكونه جزءا مفروضا
بعد حصول صورة الكل يصرح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان المفروض
للبعد به في القابلية مستدركا لا طائل تحته تفسير الشارح او فوق كلام الشيخ الا ان السؤال الوارد
عليه قوله واما المقدار لو انفرد فقد بان ان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما
يعرض للفلك عن ثلثة امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لو
لما انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فلما امكن ان قابل في الفلك شكل

الكل

واشكال

٥٤

الماده

الجزء بمقداره

الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها
محل للصورة الجسمية او المتصل وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار
ثم منع ذلك ان خالفه الجزء لانه هنا لم يمكن ان يقول هنا لكون الطبيعة الاستدارية
في السابق شكل الكل من جزء صورة فاعلية بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى
يمنع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال الامام معنى الكلام هنا ان القدر الذي
ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة الباقية
في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلما جرم حصل ذلك الشكل
لكل وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا
يمكن ان يذكر مثله في الجسمية الباقية لان في المادة فقد حمل الامكان على امكان الشيء
في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة حيث قوة من غير بالمعنى وكذا كلمة
او بل الواجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشرح فقد حمل غيرنا على الصورة
الفاعلة والامكان والقوة على المادة القابلة فشرح الحق على المتن واعترض الفاضل
اعلم ان الفصل ان الاستدلال لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام والكل في جزء
جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضي نقض الفلك لان مقتضي شكله هو الصورة النوعية
والصورة النوعية مشكلة الصورة النوعية للجزء مع ان الكل كروي وشكل جزئيه
اذا فرضنا فيه مثلثا او مربعا غير شكل الكل فالمقتضي واحد مع اختلاف الاثار قطعا
بان اختلاف شكل الكل والجزء في الفلك لاختلاف مادتهما والا تعترض عليه ان اختلاف
الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف صورتهما
اعني في الهيولى جزء الكل الامام الجبائي وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لاجل
المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون غيرها في تلك الصورة او
يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة وجزءها المتساويان
في الماهية حالين في محل واحد فلم يكن احدى الصورتين بان يكون كلا والاخرى بكونه
جزءا اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالة في المادة على جزءها كان كل
الصورة اولى بالكلية من جزئها المتقدم وان كانا شيئا واحدا في محل واحد فنقول في
الجسمية المأخوذة بلا مادة لم يجوز ان يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها ويكون
كل الصورة السابق اولى من جزئها وان كانا شيئا واحدا فكيف يختلف الجسمية المجردة

بالكلية

بالكلية والجزئية وان كانت الشيء كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان
كان ذلك لمادة اخرى تقدم والا لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون
الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في المادة فان لا يختلف بالكلية والجواب
ان الاشكال في الصورة يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما يختلف لذاتها
كما ان التقدم والتأخر يعرضان الزمانيات بواسطة الزمان والزمان يختلف بنفسه لا
بحسب اعتبار زمان اخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة
في المادي لا في المادة **قوله** مسه بذا انما يلزم من هذا الفصل ان وضع المادة
منع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات وضع بالعرض
وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات فيكون ذات وضع
بالذات لان معنى الوضع هنا كون مشار اليها باز بوجهها هنا او هناك ولما كانت
الصورة الجسمية هنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها هنا او هناك ملحقا
ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى واما في ذات وضع بالعرض فانما لانها لو كانت
ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليها بالذات
بانها هنا او هناك فكونها هنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما
بالضرورة لاجل ان ملاحظة التصورات كافية في التصديق المطلوب على الفضل في التشبيه
لم يبنه على المط الاول وبنه على المط الثاني بتقسيم كانه كاف فيها وهو انها لو كانت
الهيولى ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في
حد ذاتها ذات حجم سارية في سائر الجهات فيكون جسما وقد فرض هيولى واما ان
لا يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطعا لا مسدا والاشارة سواء انقسمت
في جهة اخرى او لم تنقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات عرف فالملازمة
بين وضع الهيولى وجسميتها ممنوعة بانقسامها في جميع الجهات واما كون تقدمها
بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كانت لا وضع
في حد ذاتها لكانت انقسامه على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة
وهو ايضا مما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم هنا ليس الا الصورة الجسمية الموسومة
بالجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه الابعاد متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر الا اياها وهي
من ذلك انها هي التي يقبل شخص الهيولى لانها لما كان وضعها من قبل الصورة كان

بذهنها انها لا تحل والوضع معقول لا شراك علاقة ان احد بالكون الشيء بحيث يشار اليه اشارة
حسية وهو المراد ههنا والثاني جواز المعلول وهو صيغة عارضة للشيء بحيث تستدعي اجزاء بعضها الى
بعض والثالث المعلول وهو هيئة معلولة للنسبتين فيه بين اجزائه الى غيره فان قلت الوضع
باحد المعنيين الاولين فرائي معقول فنقول هذا السؤال الغاير ولو كان من الموجودات الخارجية
تحت حس فالامر جوهر معلوم قال الشارح فان لا كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى
عن الصورة ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات
وضع فالقسمان محالان اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور
في هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل الفرض الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة
ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع
له وضع لها اذا كانت بلا صورة فان المجردة الهيولى عن الصورة لو كان لها وضع
في ذاتها لكانت منقسمة في جميع الجهات فيكون جسما او يكون غير منقسمة فيكون بانفرادها
عن الصورة منقطع منتهى الاشارة اي منقطعا ينتهي امتداد الاشارة عنده لان
كل منقطع اشارة فهو غير منقسم فان منقطع الاشارة لو انقسم لم يخل من شيئين
منقطع الاشارة بالحقيقة لا يكون منقطعا فرض منقطعا هو الجزء الاخر وهو محال ولما كان
كل ذي وضع غير منقسم فهو منقطع اشارة لانه غير منقسم انفكت تلك الجهة الكلية
ان كل غير منقسم فهو منقطع الاشارة فثبت ان الهيولى لا تنقسم في جهة الاشارة فان
لم تنقسم في جهة اخرى فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي سطح والا فهي خط او نقول
اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة في سائر الجهات فهي النقطة او يكون
غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة
والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت
منقسمة في جميع الجهات لان بينها مغايرة لشيء اما وقد اثبتها مغايرة لما وراء فوقها
مغايرة لما تحتها وكان منقسمة في الجهة التي فرض عدم انقسامها فيه وان لم يقم بذواتها كانت
الهيولى اما والحامل لا يجوز ان يكون جوهرا والوجه الاخر ما ذكره في الشرح فاصلا بين النقطة والخط
والسطح وهو ظ ولقائل ان يقول المراد بذات الوضع في تردد البرهان لان كانت
ذات وضع في ذاتها فلا نم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا
يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة بل من شيء اخر وان كانت الوضع على الاطلاق

فالدليل

فالدليل لم يدل على بطلانه لانا لا نسلم انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما
وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمانية الساتية
والهيولى المجردة منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ما ذكر لم يدل
الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة
وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون
ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالغير
كان ذلك الغير جسمية او نفسية لانه لا بد ان يكون ذوات وضع بالذات ضرورة
انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن له مالا وضع في حد ذاته لم يكن الهيولى
ذات وضع اصلا وح ان القسم ذلك الغير في جميع الجهات كان جسمية والا كان
نقطة او غيرها في جسمية فلا يكون الهيولى المجردة هف فهذا بيان ما ذكره الشيخ كما
دل على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات
وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه منقطع منتهى الاشارة مستدرك
على هذا التوجيه اذ يمكن ان يقول لو كانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة فاما ان
لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة او يكون منقسمة فهي الخط او السطح ولا يجوز ان يكون
الهيولى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه فلا استدراك ثم ان بين ان كونها
منقطع اشارة بمتداليه ولا يتجاوزه كافيا الشرح فذلك المقدمة مستدركة على البيان
وايضا كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة
الصورة الجسمية والذي يلزمه من توجيهه ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن
الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة
من جهة الصورة فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن
حصول تلك الصفة منها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التحيز
صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجسم وكذا الاحراق صفة ذاتية
للنار مع ان حصولها من النار موقوف على مماسة الخشب وعلى استعداده
للاحراق وعلى ارتفاع المانع **قوله** برهان امتناع طلول الصورة في الهيولى المجردة
عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما يمتنع سمي الفصل بالنسبة وبين
الشيخ ان يكون الهيولى المجردة القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى

٨٥

(اراد ان يبين امتناع طلول الصورة عن
ان يصير جسما)

عن الصورة لا يبقى القسم الثاني من الترديد بان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة
غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع تحقق الصورة بالهيولى المجردة بجواز
ان يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة النوعية فانه عن قول الصورة
الجسمية وان كانت قائمة لها في نفسها فلا يلزم تجردها الصورة الجسمية اما لانا نختار
بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر الى ذاتها ان
لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات وسميتها بالهيولى
مجاز وان قبلت الصورة تحقق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه
ح لكن عروض الجسمية لها يستلزم للمح لا يلزم الممتنع بالغير يكون ان يستلزم ممتنعا بالذات
كما ان عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما
يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب
من حيث ان وجود العقل واجب وعدم ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم محالا والا لم يكن ممكنا بالذات وهنا
كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة
وفرض تحقق الصورة اياها لم يلزم شيء ح بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام
فانا لا نسلم ان الاجسام واحد الهيولى الخشب القميص منها لا ان علينا ان نثبت ان الجسمية
غير مقتضية هو الهيولى هو الصورة الجسمية ثم نخرج من ذلك انه يمكن ان يكون هيولى
شيء يجوز ان كانت مجردة ثم صارت حينما انها تستحيل ان يوجد ما صورة فهي
محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على هيولى هي محتاجة الى الصورة هذا مطلوب
القوم وقد اشار الشيخ اليه في الشفاء حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة
في الوجود واما ان يدل على وجود هيولى بدون الصورة فذلك بحث اخر لا يهم فيما هم بصدده
وتقرير البرهان ههنا ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة غير ذات وضع فاذا
لحقتها الصورة فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع فح لان المركب من الهيولى
والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو في الاشارة الحسية بانه هنا او هناك
واما ان يصير ذات وضع فاما ان يحصل في جميع المواضع وهو لا يحصل في شيء منها او
باطلان بالفرض او يحصل في بعضها دون بعض فذلك البعض من المواضع اما ان يكون
اولى بها وهو ح والا لزم الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وح اما ان يكون الاولوية

حاصلة

حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوقها وهما ايضا محالان ولكن منها نظرية الوجود
كالشيخ اورد هما وفرق بينهما وبين نظريهما **قوله** فليس يمكن ان يقال ان ذلك لا يصير
لحقتها هناك المقدم من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون
اولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة والاخر ايراد نظيره
القوي منهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل لحوق الجسمية لا يعقل لها بذلك الحيز المعين
اصلا فحصوله في ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك الحيز او الهيولى
لم يكن هناك ولا في موضع اخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا ان الهيولى لا يحصل في ذلك
الحيز لاجل ان الهيولى كانت حاصلة في ذلك الحيز لكن لا يلزم من امتناع السبب المعين
امتناع المسبب المعين مطلقا فلم لا يجوز ان يكون الهيولى في ذلك الحيز المعين بسبب اخر
وان لم يكن حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقول في بيان الامتناع
لو كان الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها الى جميع
المواضع والاماكن على السوية فلا يكون شيء منها اولى بها واما الثاني فهو ان حصول
الهيولى صورة بعد ما كانت مصورة فهي نظير الهيولى المجردة في لحوق الصورة
مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للوضع اما بين
الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزء من الهواء اذا قيد للماء وهو في مكانه
الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة المائية
السابقة كانت توجب حصوله فيه واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر
في مكان الماء فسد للماء وحصل فيه في ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول
فيه بالغير فحصول الهيولى في المثالين في موضع معين انما هو اولوية لها بذلك الموضع سابقة
على حدوث الصورة واما الهيولى مما كان فيه فهي مجردة بحسب العرض عن الوضع السابق
قوله ولقائل ان يقول في هذا الكلام ايضا مقصوران احدهما بيان امتناع القسم الثاني
وهو ان حصول اولوية الوضع بعد لحوق الصورة الثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول
فلان الصورة الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها
ايضا على السوية فيكون الهيولى المجردة الجسمية نسبتها الى سائر المواضع على السوية فلا يكون
حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل حسب ان الصورة الجسمية لا يعين للهيولى
موضعا لكن لم لا يجوز ان يقارنها صورة في ذلك الحال يعين لها موضعا اجاب بان الكلام

في المواضع والاوضاع الجزئية كواضع اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها
انما هو في موضع جزئي على موضع جزئي والصورة النوعية وان عمت موضعا كليا الا ان
الهيولى الجسمية يكون نسبتها لاجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها
فلهذا قيد بالتقسيم بالاوضاع الجزئية التي لا جزاء كل واحد وههنا سؤال وهو ان
بقي لما جاز ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها ما فذ الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان
يقارنها صورة اخرى او حال من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي فان الكلي
فلا بد ان ينقل الى مكان الماء ولا ينقل الى اي جزء اتفق من اجزاء المكان المايل الى
الاجزاء الا الموضع الاول في ذلك لا يكون الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى المجردة
فانها لا وضع لها في السابق وفي قوله فقصد الموضع الطبيعي للماء مسامحة لان القصد يستلزم
الشعور اللهم الا اذا اريد الشعور الطبيعي قوله واما القصد اي جزء اتفق لفظ اما لا
معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ في كلا القسمين لا يدل على بيان امتناعها والواجب ان
لا يحمل الا على الفرق بين الطرفين وبين القسمين واما بيان امتناعها فلا كان ظاهرا من
الفرض المذكور تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون
نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا تحصل في موضع معين وكانه قال في فرض
هيولى غير ذات وضع ثم تحقق الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص فيحصل
في موضع مخصوص لكن تحقق لان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن
ان يتوهم ذلك او كونه قبل تحقق الصورة او بعده كانه نظير بها لانها مجردة بحسب الفرض
قوله واعلم ان فايدة ايراد النظير كان مساعدا لقول المعلل اذا تم كلامه في الدليل
لا اقسام هي كما عنده فلا يتوجه منه الاتيان استحالتها واما ايراد نظائر بلا فرق
فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعاه لا يتوقف عليه اجاب بان فايدة ايراد النظير
سند باب المعارضة وكلام الشيخ ههنا بحقيقة هو جواب المعارضة المقدرة فانه لما قال
الهيولى المجردة لو تحققها الصورة لم يكن بين ان يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع
المواضع على السوية وهو تحكم امكن ان يعارض بان اجزاء الهواء اذا فسد الماء حاصل صار
في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول مع ان نسبته الى جميعها فاجاب بانه انما يحصل في
ذلك المكان المعين لانه كان هناك في الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك الجزء
اذا فسد الماء استقل الى بعض الامكنة الماء مع تساوي نسبتها اليها وانه ما كان هناك لجاز بانه

ان لم يكن

ان لم يكن هناك كان ههنا اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا في
سابق والهيولى المجردة عن ساير الاوضاع فقد افسد ابواب المعارضة كلها واطلاق
اسم المعارضة ليس بجيد ولعله لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما منع من
المدلول على الدليل والا فكيف توجه على طريق المعارضة وكيف ذكر الفرق في جوابها قوله
وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح الامام اورد النقض بان الجسم العنصري نسبته الى جميع الصور
النوعية واحدة فجاز تصوره باي صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له وانما
فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في احدها اجاب
بانا لا نم ان نسبة الجسم العنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل صورة نوعية
اذا كانت اولية وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وبلزم جرها تقدم
او تسلسل الكتاب الا ان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه
لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعلق بالكتاب ثم قلنا مل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون الهيولى المجردة موصوفا بالصفات متفاوتة معدة لحصولها بعد التجسيم في غير معين كما
جاز ان يتصور تصور متفاوتة مقتضية لتخصيصها بصورة معينة اجاب النقض بان الحصول مع
تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع
على السوية وهذا موقوف على ان صفة الوضع لا يكون الا وضعا وقد عند الامام فلا يمتنع ان
بقي تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع الا انها تعد بالوضع حتى اذا انتهى السلسلة الى
الصفة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين في تخصص الوضع المعين والحاصل ان
السؤال اورد بطريق النقض الاجمالي امكن دفعه بالفرق وان اورد بطريق النقض التفصيلي
لم يندفع اصلا قوله ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الدرس الثابت بالبرهان جوابا
لا شيء من الهيولى المجردة يقارنها الصورة بالفعل وهي لا يمل الذات على المط وهو لا شيء
من هيولى الاجسام مجردة من الصورة بل على ان كل هيولى مجردة ليست بمقترنة بالصورة
بالفعل وينعكس بعكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة ليست مجردة بالفعل وينتج لا قولنا كل هيولى
الاجسام مقترنة بالفعل ينتج كل هيولى الاجسام ليست مجردة بالفعل ويلزمه لا شيء من هيولى
الاجسام بمجرد عن الصورة بالفعل ولو قال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهي لا شيء من
هيولى الاجسام المقترنة بالصورة بمجردة بالفعل والمقدمة الاخرى فيها لا شيء من الهيولى
المطلوبة كان اقرب واحسن قوله وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا لا شك ان

الاجسام مختلفة بالحقائق فانا نعلم بالضرورة ان حقيقة النار مغايرة لحقيقة الماء كما قد علمت انها
متحدة في الجسمية فيكون اختلافهما انما هو بامور زائدة على الجسمية وهي الصورة النوعية وهي
مبادي الآثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يحصل للاجسام ومنشؤ بها حتى ان كل جسم فهو مركب
في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي مبدء فصله وانما اورد قدس سره لان
الهيولى لا يقارن جميع الصور بل مقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة منها دائما
بل في وقت دون وقت فانا نقدر جزئية الحكم لنعلم ان الهيولى لا يقارن كل الصور و
ان يمتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قدس الهيولى
انما يقارن بعض الصور اذ على تقدير اراءة قدس جزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع
لا لجزئية افراد متعلق المحمول **قوله** وكيف ولا بد من ان يكون المجموع صورة قد بين ان
في الجسم صورة جسمية وهيولى ففيه امران احدهما وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف
بحسب آثارها بمبدء الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة فلا يكون
فاعلا فتعين ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان المراد ان الآثار
التي من الاجسام مبدءها ما به يتخصص تلك الآثار بهو توقيل الاشكال عليه واندفاع
قولنا فضول لما كان المدعى ان الهيولى لا تخلو عن الصور النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت
لا تخلو من الآثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعراض لان
الاجسام لا تخلو عنها فصح انها لا تخلو عن سبب ويها يكون اختلاف الآثار الا ترى مثل احراق النار
وترطيب الماء الا غير ذلك وانما قال الهيولى لا تخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخلو
عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية
فهذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان اقتصارا وتقريرا بان قوله الاجسام تختلف الآثار
فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون لها مبادئ بها اما ان يكون هي
الجسمية او الهيولى او امور اخرى والاولان باطلان لما ذكر فهي امور متغايرة لها فاما
ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا باطل لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية
فلا يختلف آثاره في الاجسام واما ان يكون مقارنة لها وهي اما ان يكون متعلقة
بالهيولى او لا يكون والاول باطل لان تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون الا
للهيولى فتعين ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان يكون اعراضا او صورا والاول باطل
لان تنوع الاجسام وتخصيصها يتوقف عليها لان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المختلفة

الجسمية

المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الآثار فالاجسام انما توجدت وتحصلت
باقتدار تلك المبادي فهو متوقف للاجسام ومحصلة لها ومن الظاهر ان توقف تحصل الجواهر
على الاعراض فاذن هي جواهر وهي الصور النوعية لا يقال نعم ان نسبة المفارق الى سائر
الاجسام على السوار ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام
دون بعض فان من الجائز ان يكون لكل نوع مبدء مفارق يستند اليه
آثاره وفرق بينه وبين النفس فانها تتلذذ وتتألم بحسب احوال الآلات كما قد قيل
منهم من اسند الآثار الى العاقل المختار وح لم يكن معه اثبات ان لها مبادي في
الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك
لو لم يكن للاجسام وهيوليتها استعداد تختلف بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة
كما يصدر منه الكمالات المختلفة العارضة عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار
انما يصدر عن الاجسام فمن ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من
الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار
من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء وهو مبدء تلك الآثار وح يعود الى القسم
المتدرك لان الكلام في آثار الاجسام فكيف ترده من آثار المفارق وكذا بيان
انها متعلقة بالهيولى لا يكفي ان يقال الاصل في المفارقة للاجسام اما الاعراض او صور والاول
باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهيولى لا تخلو عن صور فلو
لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتم المطلوب فقد تعلق الصور بالهيولى بدل على استغنائها بالهيولى
لا بالعكس ثم لا يجوز ان يكون تلك المبادي اعراضا **قوله** لان تحصل الاجسام متوقف عليها
وح كان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلت بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام
عليها لانا نمنع ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف على العرض
القائم به واما على العرض القائم بشيء آخر فنوع فان السرير لا شك انه جوهر وجسم وحصوله
يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة بالخشب لا به لم يلزم من جوهرية تلك
المبادي ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت قائمة في الهيولى ولم يتبين بعد وح
ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا متدرك فان حال الصورة الجسمية مع الهيولى كحال
الصورة النوعية مع الهيولى وكما ان الشيخ في اثبات الهيولى ثم مقامات احدها ان في
الجسم شيئا وراء الجسمية هو الباقي مع الانفصال فانها ان ذلك الشيء محل الجسمية ولها

وآثار المفارق م

انه مفهوم الحال حتى يكون هيولى محلا والحال صورة فكذلك في اثبات الصورة النوعية
المقامات الثلثة او لهما ان في الجسم وجوه الجسمية والهيولى اشياء اخر وهو مبدا
الآثار واللوازم وثانيهما انه خالع الهيولى وثالثهما انه مقوم للكل لكن ظهر من دليل
اثبات الهيولى المقامان الاولان اما ثبوتها فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما بين
من انها هي المنفصلة والمنفصلة ولا تعني في الحلول الا الاختصاص الناعت واما دليل
الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول والقوم لم يفرضوا الا اثبات المقام
الثاني فكان ذلك عندهم واضحا واما المقام الثالث في الصورتين فانما يجري كيفية
اللازم فالبحث عنه ليس مختصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية
كما سوف تعرف ظهر ان المكلف في هذا المقام بحصيل مجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة لازيادة
مقدمة قوله وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص هذا دليل ثان
على وجود الصورة النوعية في الاجسام وتقريره ان الاجسام تختلف في استحقاق المكان
او الوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كالفلك المحيط او وضع خاص كما
للفلك المحيط وذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زائد عليها وهو الصورة
النوعية وما ذكره الشيخ في الصورة النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام
في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها في الاين فقد سبق ذكر الكيف والاين للصورة
النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة والصورة النوعية
وان كانت واحدة بالذات الا انها متعددة بالجهات يقتضي كل جهة ما يناسبها
واليه اشار بقوله الصور تختلف باعتبار آثارها الاخرة فليس معناه ان الصورة النوعية
مختلفة بحسب الذات حتى يكون المقتضي للكيف صورة نوعية والمقتضي للاين صورة
بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف
ويقتضي الاينيات من جهة مناسبة للاين ويقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة لها
واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للآثار مبادي في الاجسام واما ان ذلك المبدا واحد
او متعدد فلا دلالة عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد قوله
وتحقيق كونها مغايرة لتلك الاعراض الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق
الاعراض غير وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض جهة الصورة وتوضيح ذلك بقاء
الصورة تورد وزوال الاعراض في بعض الاجسام ولقائل ان يقول لما ثبت ان الاعراض

مستندة

مستندة الى مبادي لها هي الصور النوعية ومن البين الواضح المغايرة بين المبادي
الآثار فما جاء به المحقق نذير المغايرة وايضا جاء والجواب انه ما اراد المغايرة
بين الاعراض والصور مطلقا بل اراد الفرق بينهما في اسناد الاعراض الى مبادي
في الاجسام هي الصور النوعية وعدم اسناد الصور الى مبادي في الاجسام هي صور
اخرى وذلك لان الاعراض يجوز زوالها مع ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان الماء
اذا زالت برودته بملاقات النار فالسبب المقتضي للبرودة وهو الذي يعيد البرودة
للماء عند زوال المحقق فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظ الذات لما عاد
برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل كالنار اذا صارت
هواء العارض فعند زوال ذلك العارض لا تعود بطبعه بل والفاضل الشارح
سكوتا منهما ان الاجسام كما اختلفت في الآثار والاعراض كذلك تختلف في الصور النوعية
فلو كان اختلاف الآثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب ان يكون
اختلاف الصور النوعية لصور اخرى ويلزم التسلسل او دور على ما نفيه سيوا لا تقريره
سبق وبقدرة وهي لا يستقرف ان الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب
العنصر عنصرا فادتها انما يتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها
استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فمتوادها تختلف اذا تمهد
هذا التصوير فلقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب اختلاف
الاستعدادات في مادتها المشتركة حاصلها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها
في الفلكيات بحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة التي حاصلها
فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار في الاجسام بحسب اختلاف
الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات
في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفيتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها
استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا يقبل الا كيفيتها
التي حاصلها وجود الشمس وجهين احدهما انه ثبت ان للآثار الاجسام واعراضها
مبادي موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى في
الاجسام حتى يلزم التسلسل يجوز اسناد تلك المبادي للمفارقات والى اشار بقوله
ما من مغايرة الاعراض لمبادئها مع اسنادها الى الاجسام وعدم اسنادها

باق

وامتناع اسناد آثار
الاجسام الى المفارق

المبادي لما مر في الاجسام بما بيناه وبهذا جواب عن اصل السوال الوجه الثاني
ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يكونان بكون الاستعدادات والمواد لما تبين
من ان لذات الاجسام وصفاتها مبادي متنوعة الاجسام وتختلف بسائر الاحوال المذكورة
من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير مواد وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان
الاستعدادات في المواد ليست كذلك اما الاستعدادات فلانها عند حصول الكيفيات
والاثار فهي ممتنع ان يكون منوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة
كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادي بالكيفيات او بامر اخر فلا مضايقة
في الاسماء بعد ظهور المعاني فقول الانه يمتنع ان سبب الهيات تحصل الاجسام اشارة الى
الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال
على انها ليست بمواد لان المادة لا يكون فاعلة وبهذا جواب من السوال الثاني وهو
لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا انها غير المادة فتكون فاعلة هو المراد من قوله وتلك
الاحوال المذكورة ولا لزم الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المرام
عليه فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقي قد ثبت ان الكيفيات مبادي
والاستعدادات والمواد ممتنع ان يكون مبادي فبالجملة الكلام مستدرك فيقول تعين الطريق
غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب الاول سلك طريقا اخر في الجواب الثاني
ولا ارتياب في ان لقد والطريق وفاع اثبات المطلوب وعندي ان هذا السوال غير
وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه لان كلامه في مبادي الاعراض والاثار لا في اختلاف
الاجسام فيها واختصاصها بها واذا قيل للاجسام اثار وصفات فهي ممكنة فلا
ان يكون لها مبادي لم توجد ان يقي لو كان اختلاف الاثار لاختلاف المبادي لكان
اختلاف المبادي لمبادي اخرى لان البحث لم يقع في اختلاف الاثار بل في نفسها ولا
يلزم من استناد الاثار الى المبادي استناد اختلافها الى اختلاف المبادي لجواز اتحاد
المبدا واختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال
الاجسام تختلف في الكيفيات لانها اما ان تقبل الكل والانيام والاتكاك بصورة
او لعلها معراة لا تقبلها اصلا فحصل اقسام الاجسام بهذه الكيفيات في الاحكام
ليست للجسمية المشتركة ولا للعامل المباين بل لاجل الصور النوعية والاعراض ورد عليه
بان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية فان وجب بيان ان

اختصاصها

اختصاصها بتلك الصفات للصور النوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية
لصور اخرى ولا يدفع هذا السوال على هذا التوجيه لكنه ليس بمطبق على المتن قال الشيخ
اثبت ان الصور مبادي للكيفيات حيث قال ما مع صورة توجب قبول الانفكاك
الى فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام
ولبين وضعت المساعدة في اثبات امر زائد على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن
لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلكية
فلا يمكن القطع بان عدم قبول للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان الكيفية
لازمة للفلك فلو كان الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا والثاني
ح اذ نبدا للوازم يمتنع ان يكون محل الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس
الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا والاول
باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركة
بين الاجسام فاذن ح وان لم تكن الجسمية مشتركة فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني باطل
ايضا لان الحالة الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان
لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان
يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى حيث
لو كان لزومها بجسم او جسماني كان الجسم او الحال فيه او المحل او لغير الحال والمحل و
كذا الثالث لان نسبة الجسمية الفلكية نسبة الجسمية بغيره فلعل ان يعيد اللزوم
للفلك اولى من ان يفيد لغيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق
فليجز ان يكون لزوم الكيفية لها بلا توسط الصورة ولما بطلت الاقسام الثلثة من
اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن لزوم الكيفية لمادته
من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير موجه لانه لو كان منع مقدمة من
مقدمات الدليل فما هذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول
لم لا يجوز والجواب مسبوق بمقدمة وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل اما ان
يسلم جميع مقدمات الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات
لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض
التفصيلي والمناقضة واما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض الاجمالي او ان سلم جميع مقدمات

الدليل فان بين ورد دليلا على ما نفى ما ادعاه المعلل او لم يرد وفان لم يرد دليلا
على ما نفى ما ادعاه حصل الالتزام وان اورد دليلا على ما نفى ما ادعاه فهو ثم معارضة
ثم النقض والمعارضة كما يأتيان في الدليل يأتيان ايضا في مقدمات الدليل وح
يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل التفصيل
فقد بان ان الاقتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد الانواع الثلثة وقد بقي
المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز ان يحقق الدليل دون المدلول
ولو كان قطعي الدلالة وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم
بدون اللازم وهذا ليس شيئا لان المعارضة لو قامت وقت دلت على ان
في مقدمات دليل المدعي مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالنقض وترتيب المنع
ان يقدم النقض على المناقضة وعلى المعارضة واذا ثبت هذا التصور يعقل ان ذلك
الاقتراض نقض اجمالا وتقريره ان الدليل على اثبات الصورة في الفلك ليس تاما
لان احد الامرين لازم وهو اما وجود ج من المحالات او انتفاء مقدمات من ا
المقدمات والاول بط بقسمين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض
الا جلا الامنع مقدمة على التعيين واما الثاني فيجب ان احدى صغريتيها وهما سهولة
قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاولى يجوز ان لا يحتاج اليها
وانما يحتاج لو كانت وجودية وهو ح اجاب النسفي بان الصورة النوعية ليست لازمة
لجسمية الفلك لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او كانت لازمة
للجسمية المخصصة بالفلك والاول بط لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية
لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام ح والثاني ايضا بط لان خصوصية الجسمية وعينيتها
انما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل متأخرة مستتبعة اياها وح سقط النقض
المذكور لا جلها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك
لم يتات تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورة لا لشيء اخر
واما اسناد الصورة للمادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا
الكلام معارضة في مقدمات النقض والامام يتوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول سبب الصورة
النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا يناف ذلك كونها لازمة للجسمية المخصصة غاية
ما في الباب انهما يكونان متلازمين وكيف لا يكون ملازمة وهي يمتنع انفكاكها

عن الجسمية المخصصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا مقدمة النقض ليست
لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة
النوعية ليست بلازمة للفلك على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي
لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير
وانما الممتنع لو لم يكن محالا وهو الحق المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك
مطلقا فهو ايضا لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة ووجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم
لا يستلزم كذب الملازمة على انها ما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة
موجودة في الفلك كانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره النسفي
لكن يرد عليه معارضة والسؤالان واردان على قوله واسناد الصورة الى المادة
غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام النسفي في هذا المقام خارج عن التوجيه والحق
في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم ربما يستند
لذات اللازم كما يستند لذات الملزوم ولا غير محال من القسمة الا ان
لما لا يكون حالا في الجسمية ولا محلا لها ولا جسما ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا
محذور ومن ههنا تبين ان مراده من سقوط القسمة لو كان سقوط القسمة
على ما هو الظ من كلامه ضرورة بين البطلان ومن البين ان يحتمل ان يقال لو كان
لزوم الجسمية للفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل او لغيرها فان هذا
تردد في اللازم كما ان ذلك تردد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام في الاقسام
لا يتم لجواز ان يكون لزوم الصورة الجسمية لنفسها وهو ليس بفارق بين الترديدين
لورود على لزوم الصورة الجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال الامام سبب ان
الجزائي ذكر قوة يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب لهذه الاحكام
لكن المط ان هذه الامور اما قوى ومبادي الاحكام لا يجب ان يكون صور لجواز
ان يكون اعراضا فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود الاجسام
حتى تثبت كونها صورا وهذه مناقضة والشيء لم يورد بالازمة في الدليل لتثبت كونها
صورا ثم قال واذا لا الان ما رايت احدا منهم تشاغل بما هو البرهان على ذلك
غفل عن البحث عن كيفية التلازم قال سمعت ان الصورة علة للوجود والمراد
بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسمية والصورة النوعية ولعله من حيث قدم النقض

بالوجهين ثم اورد المناقشة ثم المعارضة لوجهين اولهما ان هذه الصورة محتاجة
الى الصورة الجسمية لانها اما ان يكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط حلول الجسمية في
الجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن صورة لانها لا يكون مقومة للجسم
ح وجوابه بمنع ان هذه الصورة ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صورة
اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقوم الهيولى وسيأتي
بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف بانه بهذا الكلام ان يقوم الهيولى
بالصورة يعلم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها ههنا **قوله** ليس يكفي
ان يقال ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جزئية بهذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقدم
مقدمة وهي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع من حملها على كثيرين والشخص
اذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن في الشخص امر زائد على الطبيعة النوعية
لم يختلف من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو التشخص والتعين وقد عرفوه بانه قد يمتنع
وقوع الشركة في موضوعها فثبت ان التشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والتشخص و
على هذا كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والاخر
التشخص او ليس في الخارج الا امر واحد الذات والوجود اذ حصل في العقل بقيود كالنوع
مع الجنس فان في النوع امرا زائدا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في
الخارج بالذات والوجود وسبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن لا يشبه بكلام
القوم انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين النوع اما ان يكون معلولا
لماهيته او لا يكون فان كان معلولا لماهيته كوجوب الوجود يتحقق في تشخصه وان لم يكن
فاما ان يكون الفاعل كافيا في قيامه او لا يكون فان كفى كالعقل كان نوعه
ايضا متحصرا فانهم يقولون العقول انواع متباينة متحصرة في اشخاص وان لم يكن لا
بد من القابل فاما ان يتحد القابل فيتحد ايضا متحصرة في شخص كالفلك فان المادة
واحدة لا يتفصل او يتعدد القابل فيتعدد المتعينات بحسب تعدد المواد وهذه هي
قاعدتهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا
في افاضته فلا يجوز ان يكون نوعه متحصرا في شخص وقد فرضنا فيه تعدد وهذا اذا تقرر
هذا فنقول كلام الشارح انه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت انها
غير منفكة عن المتساوي الشكل محتاجة فيها اليه اذ قد ثبت انها في وجودها وتشخصها محتاجة

للحامل

الى الحامل جاز ان يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من اشياء اخر حتى ذلك ان
الاجسام العنصرية تختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهيولى كافية فيها كانت
الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهيولى في الاجسام العنصرية ولا يلزم منه
تشابه الكل والاجزاء فان الكلية والجزئية اعراض بالمادة لا بالمقدار فجاز ان يكون الاجسام
مختلفة بالكلية والجزئية ويكون مع ذلك متشابهة في المقدار اذ المقدار عارض و
التشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المعروض وهذا الكلام مشتمل على ثمرة الجاث
البحث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها الى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة من
القاعدة المذكورة الا انها لم تتبين بعد ههنا بوجه اخر وقد اشار الشيخ اليه في الشفاء
وفيه نظر فان الثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في تشابهها وتشكلها
فمن اين انها لزم محتاجة في تشخصها اليها واحتياج العوارض الى شيء لا يستلزم احتياج المعروض
اليه والبحث الثاني ان الهيولى لا يكفي في تشخص الصورة وما ذكره لا يدل الا على انها غير كافية في
تعين المقدار والشكل حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال
ويمكن ان يتقصى من البحثين بان يقال المعنى لاحتياج الصورة في تشخصها الى الهيولى الا
احتياجها في كونها معروضة للعوارض الخارجية الى الهيولى وربما يفقد فيما سيأتي تحقيق
ذلك واما ان تشابه الكل والاجزاء غير لازم فقد اورد الشارح على عظم الشكل من لوازمه وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه يستدعي التعدد ولو
كانت الهيولى العناصر كافية في تعين الصورة لم يوجد من الصورة الا شخص واحد وكذا
من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر شخص واحد البحث الثالث في العلل الاخرى
التي اشار اليها بقوله الا صفات واحوال صفة من خارج حملها الامام على المقدارات فان
اختلاف الصور النوعية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة
في المادة ليس الا بحسب اختلاف الاستعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف
استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كانت صورة او مقدارا او شكلا فهو معد
للاحق وجعل هذا الكلام جوابا للسؤالين وتقريره جوابا عن السؤال الاول انا لا نسلم ان لزوم المقدار
والشكل لو كان للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل انما يلزم لو كان
لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل لمقادير واشكال سابقة معدة وعن
السؤال الثاني انا لا نسلم انه لو كان الاختصاص بكل شخص لاجل صورة كان الاختصاص بكل الاشخاص

ولا يلزم منه انها لا يكفي في تعين الصورة ومن الجائز انها يكفي في تعين الصورة ولا يكفي في تعين الشكل والمقدار صح

فان التشابه صح

بصورة اخرى بل الصورة سابقة معدة فقول فيما نقله الشارح ان اسباب الاختلافات
اشارة الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في القدر والشكل وقوله وتخصيصات
اشارة الى جواب السؤال الثاني اي الاختصاصات في الصورة النوعية وعلى هذا لا حاجة
للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشارح فقد حمل العلل
الاخرى على العلل الفاعلية لشخص الصورة فان المادة علة قابلة والمنع العلة القابلة من
العلة الفاعلة فاولا فرد المعينات المشخصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة
الكلية واذا انفصلت منها حصل لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة وتحدد شكل مخصوص فهذه
الاعراض الجائية المكتسبة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك
الماء لا يتعين في الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكمية وهيئة مخصوصتان وتغير
الاحوال المختلفة من خارج بالامور الانفعالية التي بعد وجودها فان علل الاشخاص من حيث
انها اشخاص لا بد ان تشتمل على امور لا يوجد الا مرة واحدة فانها لو وجدت مرتين
لزوم وجود الشخص الواحد مرتين وان تم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية
العلل الفاعلية لشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور
السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية وفيه نظر لان القوى السماوية تابعة لها
وآثارها غير ثابتة ولا شك ان شخص الصورة اذا ثبت وغير الثابت يمتنع ان يكون
علة فاعلة للثابت وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصورة
السابقة فهي لا تجامع شخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا القواسر الخارجية
كما في فصل بعض العنصر منه فان العنصر على بعد الفصل مع بعد حصول الصورة من المبدء وايضا
قد تؤثر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة ههنا مشخصات فقد تؤثر المعينات
ههنا بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل الفاعلية معدات الصورة
فان العلل المعدة معدودة في علل الفاعلية والفاعل يقتضي شخص الصورة او المقدار في
القابل بعد ورود وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انها مرادة
فيه وانما لم يذكره لقوله بلا ما سبق والحاق المتقدم الذكر في فاصل كلامه ان البيان غير كافية
في شخص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات ومعدات لكن الشيخ وصف العلل بانها تتحد
بها ما يجب من القدر والشكل ولا شك ان المشخصات لا تحد القدر والشكل فان الاشخاص
نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة تخرج في شاهيها وشكلها ومقدارها

لا البيان

لا البيان وهي لا يكفي في هذه العوارض بل يحتاج الى امور اخرى فكيف بقي من الامور الاخرى
بهذه العوارض وكان الامام انما اقتصر من المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يشكل في
الخاطر ان المعينات تضعيف للمعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل
على الافاضة لو كان كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم بهذه القاعدة وان لم
يلزم الامام اثباتها ايضا قيل حيث جعلها سند المنع الا انه لما جعل السر وجب عليه ان
يبينها فقد اخل بالواجب واما الذي ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها
من العلة الفاعلية فهو لا يتم لما سبق ان المادة من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول
كل حادث لا بد له من علة تامة لا يجوز ان يكون جميع اجزائها عدمية سواء كان ذلك
صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرها والا لزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول
عن العلة التامة بالفعل فلا بد ان يكون شيء من اجزائها وجوديا وذلك الحادث
يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة يجمع اجزائها وهذه الحوادث اما ان يكون متتابعة
او متساوية لا سبيل الى الثاني لما سنقرره فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث
لا الى نهاية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كلها يحتاج شيئا من العدم الى الوجود ولعرب المعلول
الى تاثير العلة اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول بوجه ولا يخفى الاعداد الا بالقدر
ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود يتعلق
بالمعلول وهو المادة والقرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان
كل حادث سابق معد للاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه الاحق
او لا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والا فعند انتفاء السابق لم يوجد اللاحق قطعا
فنقول المعد عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق ابدي والمعلول يتوقف على عدمه
اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق والعدم الاول اسرار التي يقتضيها القاعدة
المذكورة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية لان لما كان كل حادث
مسبوقا بحادث اخر فلا زمان الا ويوجد فيه حادث وههنا شيء وهو ان الذي
يقتضي هذا الليس هو الواحد او كل سابق بل مسبوقية كل حادث اخر فالصواب ان جعلت
السر المعظم لترتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية
اما انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية
اذا كانت متتابعة لم يوجد الا في زمنة متتابعة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فهو

على

في الوجود زمان مستمر وزمان مستمرة لا لابداية واما انها لا نهاية لها فلا يلزم من العلة
وانما يلزم منها لو لزم ان يكون بعد كل حادث حادثا لا لا نهاية كما لزم ان قبل كل
حادث حادثا لا لابداية لكنه نبرهن عليه فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع
علة انانية المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان
ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود اخر وهكذا ويترتب العدميات
لا غير النهاية فيلزم ترتب الوجودات الغير النهاية وهو المتفق المحققين ان لا يكون
ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم ليس عدما لاحقا لا ضياع العدم وفلا بد ان يكون ما
سابقا ازليا وارتفاع العدم الاول لا يكون الا لوجود حادث اخر فاذن لا بد ان
يكون بعد كل حادث حادث اخر لا نهاية بعد بعد فاما من البحث عن وجود الحادث
وعلته الحكم الاول من البحث عن وجود الحادث وعلة الحكم الثاني هذا بيان ما ذكره الامام
واما ما قال الشيخ فظ ونحن نقول ومن الاسرار ان للحركة السرمدية واسطة بين عالم الثبات
والتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا بسبب تجدد ذات سابقة
والاستعداد الذي هو لا يكون الا في زمان مستمر وحركة مستمرة لا لابداية مبدأ لها
حدوث الحوادث لا الحركة المستمرة السرمدية حتى لو لم يوجد لما حدث حادث بل يكون
جميع الاشياء ازليا ابديا وللان المبدء الاول لما كان دائم الوجود كان معلولا ايضا دائما
وكذا معلول معلوله لا غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدء الاول
بالذات او متعلق معلوله فيكون جميع الاشياء موجودة دائما فلما ثبت سلسلة ذات
الاحكام السرمدية ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فهي من حيث
استمرارها ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها بالضرورة بالحوادث
لانها لما تجددت تبدلت اوضاع المتحركة بها بحسب تبدل الاوضاع تحلل عهدات
القوابل فتحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولاه وجودها لما ثبت سلسلة
المبادي الدائمة الى الحوادث ولما ترتب سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة واعلم
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لا يخفى على من تامل هذه الفصول
ان المقصد منها كون الصورة جزءا من علة الهيولى والشارحان جنبا الكلام فيه عن السلام
منها والشيخ ايضا في الشفاء اشار اليه ولو ثبت ان الهيولى مستقرة في وجودها الى
الصورة فانها ليست علة مستقلة حصل المقصد بمجرد بيان المقدمتين فلا حاجة الى اثبات

التلازم

التلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ليس بمستدرك
لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانما تفرع عليه الصورة كيف قسمت عليها
الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام في هذه الفصول الى تخصص بالصورة
الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقين احدهما خاص بالصورة الجسمية
والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى ينبغي العقل عن تجردها
بالعقل فيجسمية فاذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان يكون قابلة بذاتها
فانه لا يعني لها الا ارتسام امتداد سارية في سائر الجهات والامتداد السارية في سائر
الجهات لا يلزم ان لا يكون قابلا بعينه فلم لا احتاج تحصيل رتبة من امكان الانقسامات
ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى فهذا انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك
ان الهيولى محتاجة لا الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى في الوجود
بلغ الى الخارج العوارض الشخصية وبتنبيه الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى
ونشير بقولنا وههنا سر اخر لا اتمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية اذ الى يتبين الى
احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس ثبت غاية ما في الباب
ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ في الشفاء كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفرق
بين ما مقوم به الشيء وبين ما يلازمه فقد بان ان قوام الهيولى مفتقرة مقدرة خطر بين
الخاص ولاجل التنبيه الى اتمامه اتقرر ههنا عليها ثم اورد الطريق العام والفارق قوله
فاما ان يسبق للسبب بل لمجرد التعقيب ومبني على التلازم فقال الامام ملازمتها منقسم
الى اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة اما ان يكون علة مطلقة
للهيولى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل الرد واسطة فالاقسام ستة واقول ان
ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة
اذا كانت محتاجة اليها بخصوصها انها علة تامة او جزء علة تامة لان ما يحتاج اليه الشيء
اما جميع ما يحتاج اليه الشيء او بعضه فلا ثالث لهما وان كان المراد العلة الفاعلية فلا
لانها لا تكون علة فاعلية مطلقة ولا جزء منها لا يلزم ان يكون الرد واسطة وكما يقال
الصورة اما علة تامة او لا فان لم يكن علة تامة فاما ان يكون واسطة او آلة او لا يكون
فان لم يكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قسم الى آلة والواسطة على جزء العلة لكان اولى
على ما زاد في الاقسام فتم احتياج الصورة وهو غير مذكورة في المتن ولا مراد بقوله

ولا يندفع هذا الا بجناية وهي تفريق المراد بعلة التامة وجزء العلة ما لا يكون واسطة او آلة ٣
قدم ٣

فيما بعد بل لابد في امثال هذه ان يكون علة احد القسمين الباقيين فلو كان ذلك القسم
مراداً كان الباقي اقساماً ثلثة واما قوله واذا لم يكن فهو ان
الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا تحتمل هذا القسم فما سدان المقدمة
المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر والعجب انه نسب ههنا الى ابن سينا ان ليس لهذا
القسم احتمال في فرض اشارة تعقب الصورة بابطال هذا القسم واذا احتمال فما
حاجة الى ابطاله واما الثاني فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين شيئين
انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للاخر او كانا معلولا علة موجبة بحيث يقتضي تلك
العلة تعلقاً لكل واحد منهما بالاخر كما بين المتضايفين والعلة الموجبة هي التي
بها وجود المعلول على الايجاب المعلولين على احد الوجهين امكن انفراد احدهما عن
الاخر فلا تلازم بينهما وانما قال لمكن فرض احدهما يجوز تعلق احدهما بالاخر على تقدير
انتفاء الشمول التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة
للاخر لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة موجبة
للاخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت
موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنها فالتلازم متحقق عن الطرفين واذا لم يكن احدهما علة
موجبة بل كانا معلولين فاستناد هما الى العلة مطلقاً لا يكفي في التلازم بينهما والا
لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة الواجب الوجود واستناد هما الى
العلة الموجبة ايضاً غير كاف في التلازم والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان
واجب الوجود علة موجبة لها الا انه لا تعني بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها
والمعلولات القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء
تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منهما بالاخر وتعلق كل واحد منهما يجب ان يكون دائماً
فانه لولا التعلق في بعض الاوقات مع انفراد احدهما عن الاخر في ذلك الوقت
فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للاخر
خمسة امور احدها ان يكون معلولا علة واحدة الثاني ان يكون تلك العلة موجبة
الثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالاخر الرابع ان يكون ذلك التعلق مقتضى تلك
العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام تعلق كل منهما بالاخر كاف في
التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الاخر حينئذ فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة

الباقية والتلازم غير دال عليها فان قلت احد المتلازمين اذا لم يكن علة موجبة للاخر
لم يكن علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للاخر كانت موجبة لامتناع تخلفه عنه بحكم
التلازم واذا لم يكن احدهما علة للاخر مطلقاً لم يكن احدهما واجب الوجود فيكون كل ممكن
الوجود وجميع الممكنات متساوية في واجب الوجود فيكونان معلولا علة ثالثة بالضرورة
سلمنا ان المتلازمين يكونان معلولا علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم يقتضي ذلك
فيكون كليهما معلولا علة ثالثة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم ذلك
سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة الموجبة وهي التي
دوام تعلق كل منهما بالاخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالاخر بجهة غير جهة علاوجه
لا يلزم الدور كما سيأتي وسؤال اخر لما اعتبرت العلة الموجبة فعلة لا يخلو اما ان يستلزم
كيف اتفقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة وكلما تحقق المعلول الاخر
فكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الاخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين
ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الاخر وكل واحد منهما ملزوم للاخر ويمكن ان يجاب عنه
بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدور هما من جهة واحدة بل من جهتين و
كل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لا يستلزم المعلول
الاخر الا من جهة اخرى فلا يكرر ثم قال لما ثبت التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان
يكون احدهما علة للاخرى او لا يكون فان كان احدهما علة فهو قسم العقلية لا الصورة
والهيولى لكن الشيخ صرف قسم الهيولى لان التلازم يقتضي العلة الموجبة والهيولى يستحيل ان
يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث انه قابل لا يجب
وجود المقبول واما ثانياً فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول استعداد من
اعتبار الايجاب والثاني من العلة وانما قال في الاول من حيث انه قابل وفي الثاني
بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب الوجود المقبول بمجرده وانما مع الغير فيجوز ان
يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة
العقل فالقابل لا يكون فاعلا الا بالاستقلال ولا مع الغير فيتبين ان يكون العلة
هي الصورة وهي وجه فيه الاقسام الثلثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة للاخر
فاما ان يكونا معلولا علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولا علة يقتضي
الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم والباقي ظاهر بقوله او يكون الا يتجرد عن الصورة

كلام

والصورة تجرد عن الهيولى وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين
لا يكون احدهما علة للاخر والارتباط بينهما من ثالث كما في المتضايفين وذهب الشيخ خلاف
هذا الوهم بقوله بل يكون سبب ما خارج عنهما ثم اذا اعتبر السبب الخارج لفقد الارتباط
بينهما فنقول ان كونهما معلولا علة رابطة فتلك العلة اما ان يقيم كلا منهما مع الاخر او
بالاخر وللبحث في هذا الكلام مقامات احدها انه قد لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة
لاشياء ان يكون القابل فاعلا فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما
ان يعتبر فيها الامكان وكما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الامكان وفاوا لم يكن
احد الشيئين علة موجبة للاخر والمستند بين لا علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما
عن الاخر فيجوز ان يكون احدهما علة موجبة للاخر غير قابلة وح يمتنع تخلف احدهما عن الاخر
للايجاب وايضا لم يقسم عليه الصورة الا الاقسام المذكورة ص ان الآلة ليست فاعلة
ولم يعتبر القسم الثالث في القسمين يجوز ان يقيم العلة الثالثة احدهما الاخر وان لم يعتبر
فيها الامكان لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة لما تقدير كونها علة موجبة وتمامها قسمة
عليه الصورة الا الاقسام الثلثة فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة كان القسمة الا الاربعة
اقسام ووجهها ان الصورة لما تقدير عليتها اما ان لم يحتج الهيولى الا شيء غير ما وهي العلة
المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون فان كان فالعلة
القريبة بتوسطها هي الآلة والا فهي الشركة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة
الاولية فان العلة المطلقة هي التي يكتفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى شيء و
العلة التامة كذلك والاولية هي التي لا واسطة والعلة التامة كذلك اما قوله مطلقا
اي من غير شركة فهو وان كان تكرارا لاطلاق العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشركة وكذا
قوله مطلقا في الآلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام
لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع
تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان قيل انها علة قريبة للهيولى
اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهيولى
يكون عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شرط للعلة
الفاعلية القريبة فوجب بين ان الصورة لما لم يكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا
بين الفاعل والهيولى بل شيء اخر يقوم به الهيولى وهو الشرط والا كان الافتقار عبثا اذ ذا

لم يكن

لم يكن علة تامة فهي جزء علة كما في ثانيها ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما
علة للاخر فيه الشيخ فيما يكون بسبب رابط فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم
يكن احدهما علة للاخر لابد ان يكون بسبب رابط وحصر الرابطة فيهما جميعا
فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون في المتلازمين
ما يكونان معلولا علة رابطة وجوابه ان بين المتلازمين لابد ان يتعلق كل واحد منهما
بالاخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما بالماهية او بالوجود فان كان تعلقهما بالماهية
فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للاخر والا
يلزم ان يكونا معلولا سبب يقيم كل منهما بالاخر او مع الاخر وهما محالان ولما كان من الظاهر
البين ان الهيولى والصورة ليس بحسب التضايف لان كلا منهما ليس مع تعقل الاخر
فتعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للاخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو
المطابق لما في الشفاء وسنكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من
اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه مستلزم
لرفيقيه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخر وكذلك كل
واحد من اجزائه ملازم للاخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة مع كونها مادة للهيولى
وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخرى فيقول انما لم
يكن احدهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك
فلما كانت علة للاخرى ملازمة لها كانت علة موجبة بالفرض قوله يحتمل ان يكون مراد الشيخ
ذلك اي المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة فان الهيولى العقلية الصورة
المقارنة لا المقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير
واما احتمال ان المراد بالفعل تشخصها فهو فاسد والا كان اخراجا لهذه
الهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطلوب ان الصورة شركة فاعل الهيولى ولا دخل
لهذه المقدمة فيه قطعا وهذه القضية محققة لا تحتاج تقرير السؤال ان الثابت فيما
سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان
المتلازمين لا يجب ان يكون لاحدهما افتقار الى الاخر كما في المتضايفين ولو وجب
ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جانب الصورة فنقول قوله
بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد

وجوابه بانه سببين ان لاحد المتضايفين تاثيرا في الاخر فيقبل عليه ان كلام على سند
المنع وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين
لكن المناقضة سند فيه بما سبق من ان المتلازمين لا يدان يكون احدهما علة للاخر او يكونا
معلولا علة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما الاخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقض
فاجاب عنه بمنع وفيه نظر سيجيء الحق في الجواب ان تلك القضية ليست مستعملة التلازم
بل على ان الهيولى يمتنع ان يوجد بالفعل دون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في
الشفاء حيث قال معا ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة منفا ليس ما ذه على
ان وان استحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق
والفرق بين الآلة والواسطة جعل الامام الواسطة اعم من الآلة واشترط جعلها مباشرة
لها وقول الشيخ الالو واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العاد بين الام والاعم
مستهجن فكان الآلة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للآلة
او يكون لا الهيولى محتاجة وعلى الصورة الامام لما رفع الاقسام وقال اذا ثبت التلازم
فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الاخر
او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية للآخر استثناء
لا القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكره وحمل قوله بالاخر على القسم
الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الاخر على القسم الاخير وهو الاستغناء
من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان توضيح المسبب الخارج لا فائدة
فيه وكان الواجب ان يقول بل كل واحد منهما مع الاخر او به فقوله بل سبب اخر يعم
كلا منهما لا حاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدل على استحالة
اقتران احد المتلازمين بالاخر وعدم دال على استحالة قيام احدهما بالاخر ولا شك ان منع
احتياج كل منهما الى الاخر لمكان بالسببية وايضا يلزم المنافاة بين مورد القسمة وجود
التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم وهذا ورد على الشارح
في مقابلة احدهما ان قوله يعم كلا منهما بالاخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى
الاخر لمكان بالسببية فلا معنى لافادة كل منهما لافادة كل منهما مع الاخر ولا استغناء كل
منهما عن الاخر لانه في مقابل بالسببية والا فلا بد من تصويره واشار الى ان المراد بالسبب
ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل سبب خارج شيئا على ما فسر وتوهم الجمهور

لا يمكن ان يوجد الا المقارنة
الصورة لا بد على ما في ذاته صح

وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فافاده كل واحد منهما مع الاخر ساقطة لما
معناه ان لا ارتباط بينهما والحق ان القسمة مطلق لا اشتراك على ما هو فيه قد يقع الطبيعة
الكلية وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان يتاخر موارد القسمة في الاولى لا في
الثانية والعلية المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول على المعنى الثاني ولا اختلاف فتح
بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ
ان احد القسمين ان يوجد بسبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الاخر وثانيهما
ان يوجد بالسبب مع احتياج كل منهما الى الاخر والقسمان اللذان ذكرهما ذكره الامام
وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تغيير الاخص الاعم
بخلاف تغيير الشارح بكذا وجوده وفيه اعتراف بان معنى مع الاخر هو الاستغناء
في الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للاخرى
ان يكونا معلولا علة ثالثة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين فالمطلوب منع ذلك جيد
امن يكون اما لو جاز ان لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما
معلولا لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا
بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما
من الهيولى والصورة ممكن الوجود ولما فرض ان ليس احدهما علة للاخر كان للاخر
ايضا ممكن فاذا ارتفعا في العلل فلا بد ان شيئا لا واجب الوجود فيكون معلولا علة
ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسبق منا ايماء اليها فيما سبق
واجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي يلزمه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان يكون
احدهما علة للاخر ولا معلولا علة ثالثة وقد مرت اشارة لا فائدة من ان تلك نافية
التلازم وفيه ما مر واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الاخر ان اراد به استغناء
كل منهما عن الاخر منوعا في مورد القسمة وان اراد غيره فلا القسم يكون كذبا وفاسدا
الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم واما يلزم حذف لو كان المورد كليا لكنه غير
محتمل لان الاستغناء من الجانبين ينافي لازمهما وهذا الجواب ليس بصواب في
لا يعقل من قوله مع الاخر الاستغناء وليته شعري فانه لم يحمله عليه عباد ليفسره اثم قول
انه مهمل والصواب في الجواب ان الشارح الى الهيولى الصورة ليس مورد القسمة كما يفهم
وبين سلماه لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة في البرهان اشارة واما

الصور التي تفارق الهيولى لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى
عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود لا ينعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان
يدل على ان الصورة لا يكون شركة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئيها فالجواب
شركة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل الصورة التي هي
شركة العلة اما ان يكون موجودة او لا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول فكل موجود شخصي
فيكون شركة العلة شخصية فنقول انها وان كانت شخصية لكن لا مدخل للشخصية في العلية
بل شركة العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الموجودة في الخارج ليس
الا الهوية الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج الماهية
المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية المطلقة وعدم علية الشخصية بل ليس لها
الا امر واحد وهو الهوية الشخصية وليس في الخارج شيئان كانت علة لا يكون مطلقة
فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا بد للهيولى في كل عين من الاعيان
من صورة شخصية تلحقها فشركة العلة هي احدى الصور المشخصة لا على التعيين فان الهيولى
لا تحتاج الى احدها بعينها من حيث انها معينة بهذا ولا يلزم من انعدام الصورة انعدام
الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل ماهيته واما كل فليس في الخارج الا هذه او
تلك لا امر واحد دائم الوجود وهذا العلة المطلقة واما الصورة ليست آثر مطلقة نعم
ايضا اشكال وهو انه لا معنى للعلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل والمنفعل والهيولى
بانفراده كالعلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز ان
يكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحق الفاعل الهيولى
بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التفصي عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة
يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها مختصة كآلة اطلاق العلة والا
فالتحقيق يستدعي انها آلة لمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة وههنا
سر آخر البرهان المذكور دال على ان الكائنات مبدعة الهيولى والصورة بعض
عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها
عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها فاحتياجها الى الصورة اما الى
الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد بين انه يستحيل احتياجها الى
الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث

انها

انها صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة للهيولى لان الهيولى
واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد من تركيب ذات
الصورة المطلقة موجود يفارق بقبض عنه وجود الهيولى بانفراده فالصورة واحدة
هو منتج الفصل وقد صرح في الاخير وفي اشاراته فكيف صار هذا سرا وايضا لا يلزم
من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان القول بامتناع انفكاكها
من الجسم مع امتناع افتقارها اليه وايضا لو حصل المطلوب بهذه المقدمة فلا حاجة الى باقي المقدمات
وابطال الاقسام الاخر والتمحيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال انه مهما تم
انه لا في الصورة الجسمية بهذه المقدمة اعني ان الصورة ليست عن مطلقة ولا آلة مطلقة
فغير حاجة الى المقدمات الآخر وقد مر تفصيله في اول الفصل الثانية ان الشيء
مع المتأخر عن نفسه اعلم ان ههنا ست عبارات احدها مع المتقدم متقدم وانه
المتقدم على المع متقدم والثالثة مع المتأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما
المتأخر واما العبارات الاولى فهي المعية المتقدم فقول الشيء الذي يكون مع المتأخر اما
مع المتأخر متأخر وهذه المقدمة مستقيمة في موضع الموضع الاول مستقيم تقدم
محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا وعرضه
ان يفارق موضوعه الطبيعي ويعوده ولا يكون عرضه ذلك الا وان يكون في جهة
يتحرك فيها بالفارقة والعودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم توجد الجهة
واذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها او
معها واما ما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم
الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على
متقدم والموضع الثاني مستقيم يمتنع عليه الحاوي لكن كان متقدما بالذات
على محوي والمحوي مع عدم الحاوي والمتقدم على المتقدم متقدم على المع فيكون عدم الحاوي
متأخرا عن الحاوي والمتأخر عن المتأخر متأخر فهو متوقف على عدم الشيء وكل متوقف على الشيء
لكن الحاوي فيكون عدم الحاوي كما ذكرنا هف وسيبين لك في ذلك الموضع ايضا
هذا النقل غير مطابق لما في الكتاب ثم سأل نفسه الحاوي مع العقل الذي هو علة
المحوي ومع المتقدم متقدم فيلزم ان يكون الحاوي متقدما على المحوي فيعود المحذور

المستقيم

المستقيم

قال لو كان الحاوي علة المحوي مع

والموضع

سأل نفسه

بان تقدم العقل على الهوى بالعلية والهوى ليس علة للعقل فلا يلزم تقدمه فخرج
من ذلك ان مع المطلوب المتقدم لا يجب ان يكون متقدما ومع المتاخر
يجب ان يكون متاخرا والفرق مشكل قال الشارح المحقق يطلق على التلازم اما في
الوجود او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجسم والتشكل
والشكل وبين الجسم المستقيم المحدد والبلة واما التلازم في التصور فكما بين وجود
الخلاء وعدم الملاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا لوجود الملاء وانما قال هكذا
لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء وعدم العدم غير الوجود
وان فرضناه مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له واما الاتفاق فكما اذا صدر
معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالآخر فحيث قال مع المتاخر مثلا
اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما متاخرا عن ثالث او
متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحيث قال مع المتقدم ليس المتقدم اراد
المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث او
متاخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم
والتاخر فان كل شيء اذا نسب الى شيء آخر فاما ان يكون متقدما عليه او متاخرا عنه
او لا يكون متقدما عليه ولا متاخرا عنه فحينئذ موصولا كان التقدم والتاخر على الحقيقة
خمسة كما سيجيء عليه كانت المعية ايضا على تلك الاقسام فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم
والتاخر [illegible] ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما
متقدما [illegible] والمعية الذاتية ان يكونا واجبين في الترتيب فلا يكون احدهما اولى
[illegible] ان الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما
والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر كما هما مشتركان في الوجود
استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل وجه الاشكال انه اذا كان موجود
علة للآخر فمتقدم ومتاخر والا فان لم يعتبر العلية فيهما فلا معية [illegible] وان اعتبرت
العلية فالشيء باعتبار العلية اما علة متقدمة او معلول متاخر [illegible] كان هناك
معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التاخر [illegible] معية في العلية مطلقا
وحل ان المتقدم والمتاخر [illegible] ثالث وليس بعلة في العلية الاخرى

لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر صح

قوله والا اي وان لم يكن احدهما علة للآخر

في المعية صح

احدهما

احدهما مع الآخر او وجه الاشكال ان المعيتين في العلية لئن كانا علتين لم يكن بالحقيقة
بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انما معلولا علة واحدة لم يجز
ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق كيف يستند وهما علتين فاذا
كان احدهما علة للآخر والآخر معلولا لشيء آخر يكون معا ايضا في العلية فلا يوجدان
الا واحدهما علة للآخر او كانا معا في العلية ولا بعد في ذلك بل كل موجودين اما
ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولا علة واحدة لاشتراك العلل في واجب الوجود
واما المعية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى اذا زاد احدهما
شرفا صار متقدما اذا تقرر هذا فنقول لئن اجرينا الكلام على ما هو المعروف فتفسير
فالمتقدمتان في التقدم والتاخر والمعية الزمانيات لغيتيتان وان كانت بحسب العلية فا
مع المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد
ومع المتاخر عن ثالث ولئن جاز ان يكون معلولا ومتاخرا عنه الا انه لا يجب ان ليس
كل ما لا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته وكذا ان كانت بحسب الطبع
فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم او المتاخر احتياج يحتاج اليه المتاخر او يحتاج
اليه المتقدم وعلى هذا القياس في التركيب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم والتاخر
بحسب الطبع او المعية او بالعكس فالمتقدمتان وان كانتا مستقيمتين في الزمان
كانتا بريئتين فعلا عن تعريف المعية لتصوير المعية انها باي معنى وتصوير التقدم والتاخر
ثم الدلالة عليهما ولئن اجرينا على تفسير الشيخ بالتلازم والتصاحب فهو
اجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ليس كان الملازم وجودها
على ما هو الظاهر كلامه وسمعناه من ترجمة الكتاب ورد عليه شبهان احدهما
النقض بان المع ملزوم للعلة البعيدة ومتاخر عن العلة القريبة ويمتنع تاخر
العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تاخرها عن نفسها والآخر
الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم تكن متقدمة على الشكل ولا متاخرة
عنها او معها والجسم المستقيم المحدد لا يتقدم البلة فهو اما مع البلة او متاخر عنها
واذا كان المراد بالمعية التلازم وهما متلازمان فالحاجة الى هذا البيان وهو كان
المراد من المعية معا عاد الاستفسار والنقض في المعية والتقدم والتاخر

المعية صح

انها لكنها غير مستقيمة

عنها

بالثانية اما قد بيّنا ان الجسمية لا ينفك عن الشاهي والشكل لما كان المطلوب من المقدمة
الشاهي والشكل مانع الجسمية او قبلها كفى ذلك لمن يرى الجسمية ليست علة لهما فهما
غير متاخرين عنها فيكون امامهما او قبلهما فيلزم التلازم بينهما مستدرك في الدلالة
وايضا المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة
المذكورة لا تنتج في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون
علة للشاهي والشكل واما ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت بما قيل
ولا فيما بعد

هاهنا

اقول وهذا اليسير يفيد تاخر الشكل عن جهة الصورة بناء
هذا الكلام لا دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم
تاخر الشكل عن جهة الصورة والذي يدعيه عدم تاخر الشكل والشاهي عن الصورة
المنحفظة من حيث انها منحفظة فما ذكرتم لا يصلح معارضة واما دفع المنع فهو انا
بينا ان الصورة لا ينفك في الوجود عن الشاهي والشكل ولزم تعلق كل من حيث
الماهية فيحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متاخرا فما فيه تاخر
عن الصورة المنحفظة فان قلت بهما متاخران عن الصورة لانهما عرضان فانهما
بما دامت المستحيل احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عنه في جهة كالجسم
في تشخصه الى الاين والوضع وانهما كانا عرضين لم يتاخرا عنه وفي الفصل
من منحفظة يقول لسنا نعقل العوارض المنحفظة فان تلك العوارض ان كانت عقلية
لم تتشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج وفي الجسم عند
العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض و
تشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا الشاهي نسبة بين الجسم و
بين ما تحته والشكل نسبة بين الجسم والشكل فطالبا موجودين في الخارج
فكيف يكونان منحفظين وكذلك الاين حصول الجسم في المكان والوضع نسبة
محصوصة فيما بين معدودين في الخارج ولو فرضنا انها موجودة فان كانت مطلقة
استحال ان يكون منحفظة وان كانت منحفظة فكذلك والا لانعدم المنحفظ
بل الحق ان المتشخص هو المبدأ الفاعل فان المتشخص ليس الا هذه الهوية وهذه
الهوية ربما يكون من الهوية ذاتها وهو واجب الوجود وربما يكون هذه الهوية

عنه اجاب بان تاخرها عن ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عنه

بالغير

بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية ولا نعني بالمتشخص الا هذا وانا اقول
هذا انما يكون لو اراد بالمتشخصات علل الهوية لكنك مستوف لم مراده بها
الاعراض الى رتبة اللازمة للمتشخص وح يندفع الشبهات وفي هذا البحث نظر آخر
احدها ان الصورة المنحفظة لما كانت محتاجة الى الشاهي والشكل كانت
متاخرة عنهما لا يخ قد يكون تحقق معينها او تحققها على الصورة وهو احد الامرين
احدهما لازم الاخر فانه قبيح في نظر الناظرة ومستدرك في صناعة
البرهان وفي بسط المقدمة الثانية الى القائل فان مانع التاخر متاخر عن
الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان الشاهي والشكل من لوازم
الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا محقق بها كما بين به الامام وجوه ترى
اكثر المتاخرين حصصوا هذا البحث بالصورة الجسمية وفيه اشارة
الى ما ذكرناه حمل الوجود على ليس معناه التشخص لانه مستعمل في مقابلة الماهية فمعنى
الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة لهيولى لكانت سابقة عليها بتشخصها
وتعليل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل التشخص المشخصات التي هي الاعراض
المكتنفة فان قلت سبق العلة انما يكون بذاتها ووجودها واما باعراضها
فغير لازم لانها متاخرة عن ذاتها فلا يلزم ان يكون متقدمة على ما يتاخر
عن ذاتها فنقول لو كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لمتشخصها لزم
من سبقها بالضرورة وانما لم يقل لسبقها لوجودها وعللها مطلقا بل فصلها
الى علل الماهية وعلل التشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية
على الهوية وتاخر علل التشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه يستفيد من ماهية
الصورة شريكه لعلة الهوية فيلزم ان يكون علة سابقة واما تاخر علل
التشخص فلما بين ان الشاهي والشكل من توابع الهوية فنبه بهذا القول
على الفصل بين الصورتين واما قوله حتى يكون بعد ذلك غير وجود الصورة و
وجود الهوية فمعناه ظ وعلى الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة
وجود مغاير لوجود الهوية الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة
وتقدمها والا فاصل وجودها سابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام

هذه الهوية خ

وانه

وانهما

العلة

لما

سبقها ص

الصنفين

مع هذا التعليل مستدرك لا دخل له في الاستدلال على انها معلولة من حيث انها
ذاته وانت الفقير اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها
لوجودها وعللها والا لم يكن وجود الهيولى غير وجود الصورة فقوله حتى يكون بعد ذلك فيه اشارة
الى بيان الملازمة لكان سابقا يقول هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهيولى علة
لا مطلقة والا خرج ذلك لانها لو كانت علة لها في الوجود لسبقها بالوجود والعلل والا لما
ان يكون عن الصورة وجود الهيولى اجاب بانه توقف تقريره على المقدمتين
الاولى ان المعلول لو وجد او للهيئة وتعني يكون معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة
في الخارج يقتضي وجوده ولا نعني بكون معلول الهيئة ان الهيئة مع قطع النظر عن الوجود
يقتضي ذلك المعلول فانه لم يقل نعني بالهيئة اذا وجدت باي وجود كان اقتضت
وجود المعلول لا شك ان الهيئة ان كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل
شيء لا يكون ذلك الشيء الا حقيقة من صفاتها وحالا من احوالها فصفات الهيئة لا يكون
الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد يكون جواهرا وقد يكون اعراضا الثانية ان المع
قسمان مباين لعلة ومقارن لها والمع المقارن لعلة لا يجوز ان يكون معلولا
لوجود الشيء والسابقة في الوجود وقد قارنه في الوجود هف بل معلولا لهيئة
وح ان كانت علة مطلقة كان المع من احوالها وعوارضها كالفوقية للسقف فان
هيئة السقف علة مطلقة للفوقية وهي حال من احوالها كما في مسئلنا وبعد تمهيد المقدمتين
تقرير الجواب انا لا نسلم ان الصورة لو كانت علة بحسب وجودها ليس كذلك
فان المعلولات تنقسم الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا
للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لهيئتها وان
لم يكن معلولة لهيئتها مطلق لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا
ما سنح بخاطري في توجيه هذا المقام وليس بعد ذلك ما في توجيه الشارح حين
ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلول لوجود الصورة او رد هذا
على الامام حيث قال الهيولى وان لم يكن معلولة لوجودها فان اللازم المعلول قسمان
معلول الهيئة ومعلول الوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة
التي تزول وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة انما التي تزول ليست

غير ٤

اما معه

محال اذا

من احوالها وان لم تكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المع موجودا له
لو كانت علة مطلقة كذلك والعلل وانما يكون كذلك

لهيئة الصورة الا انها معلولة

في نفس

في نفس الامر بل على تقدير هيئة الصورة فحينئذ قال لو كانت الصورة علة للهيولى لكانت
هيئة الصورة قبل وجودها وح لم يجز ان يقتضي المعلول فيها نعم لا فايدة لهذه المقدمة
في الجواب لانه فرضنا ان الهيولى معلولة لهيئة الصورة جاز ان يقتضي المعلول فيها
بعد وجودها هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اما اولا فلانه كلام يستقيم
في هيئة العلية بل في نفيها واما ثانيا فلانه الجواب يستقيم على اصول الشيخ
فان عنده اصول انه تشخص المعلول تابع لتشخص العلة فلو كانت الصورة علة مطلقة
للهيولى استحال ان يقتضي المعلول فيها والا لكان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى
وشاهد اخر بل الواجب ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت
سابقة لوجودها وعللها على الهيولى ويلزم منه ح لكن قبل بيان لزوم الخ بين
ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولى ح لانها لو كانت علة مطلقة لسبقتها
بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهيولى على الهيولى وانه
ح وايراد ربقول على انها معلولة من حيث ما لا يلزم ذاته ذات الفواي لو كانت
معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما يقارنها لم استشعر
ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الهيولى معلولة لهيئة الصورة لان الهيولى معلولة
للصورة عندكم فلا يلزم تكون معلولة لوجوده او لهيئته فاذا لم يجز ليس يكون معلولة لوجوده
لم يكن بد من ان يكون معلولة للهيئة لكنه ح لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص
وعلة الواحد بالشخص لا بد من كونه واحدة بالشخص اجاب بان الهيولى ليست
معلولة لهيئة الصورة على الاطلاق لكنه لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لهيئة الصورة
في الجزء بل من معلولة لعلة هيئة الصورة منه بكونه وهذا هو الايراد ربقول لو
كان ليس من احوال المعلولة لهيئتها اي الهيولى ليست من معلولات هيئة الصورة
مطلقا ولا يلزم منه ان لا يكون معلولة لهيئتها في الجملة ثم لما وصف المعلول بالمقارن
ذكر ان المعلولات كما يكون سابقة يكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح
في هذا المقام وفيه ادراج دليل على المدعى قبل الاتمام كان في توجيه
الامام دفع الدليل على المدعى في الدليل وكل ذلك خلط من الكلام وقد فاتنا
توجيه الاحوال في قوله ليس من احوال المعلولة لهيئته فحينئذ بان يقال ليس معلولا

فيه انتقال من الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخبط في البحث واما ثالثا فلان

لسبقتها

لمتنه وهي الامام جميع كلام الشيخ على تقدير عليه الصورة ولنعم قوله عما انها
معلولة فرجيس ما لا يبين علة تقدير واخذ قوله وهكذا ليس في احواله بحيث نفس
الامر واما نحن فقد وجدنا جميع كلام الشيخ يجب نفس الامر وفي النسخ ظاهر
كلامه وكذلك فاذكرناه سدوا وضح او لعلك تقول اذا كانت الهيولى
تفتقر السوال انكم قلتم لنه الصورة لا يستوي لها وجود الا بالهيولى وهكذا
محتاجة الى الهيولى فيلزم لنه يكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن
عندكم علة للهيولى فقد جاء العلة معلولا وارتج واما الجواب فقد فرقه الامام
بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن بعضهم بان العلة ما يتوقف لها الا
ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع بان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والهيولى
ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في الجزء ولا يلزم منه لنه يكون احتياجها الى الهيولى
في وجودها وبانه يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم لنه يكون علة فلانها فيكونها معلولة
للصورة ثم قال الامام نوع في السوال عبارة العلة ونصه عليه ذكر المحتاج
فيقول قضيتم بان الصورة لا يستوي لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة
محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجا
اليها متاخرة ومتقدمة معا اجاب الشيخ بان احتياج الصورة الى الهيولى
في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالمتاخر عن الهيولى الصورة المشخصة
والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة واقول لما بين هذا
الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال الصورة اذا زالت
فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى لعدمت الهيولى فعقب البدل مقيم للهيولى
بالصورة وفي هذا الفصل نظر لانه سيذكر لنه الصورة الفاسدة الكائنة
تقدما ما يحتاجان لطلب كيف هو ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك
مطلوبا فالاولى ان يقال المطلقة تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم
انما تشاركتا في العلية فذكر تقدمه وتاخرها مستبع تقدم الهيولى
على الصورة وعلته بوجهين الاول انه تثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى
فلو لم تكن بالمسلكة لزم الدور واليه اشار بقوله وما يلزم لا يمكن لنه يزيد الاقامة

لا يجوز

تقدم

اقول يحصل كلامه ان في الفصل طريقين احدهما

انما في ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالزمان
او بالزمان وارتج لما مر في الصورة فانها لو سبقت الصورة لسبقت بما يقارن
وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هف ولا حاجة الى اشتراطها لاولى بانه
المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة
كانت متقدمة بما يقارن وجودها ولو قال المراد بها افاتة الصورة للهيولى
وامتناع افاتة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلام الصورة والهيولى
ليست علة مطلقة لا اخرى لكن الصورة فرجيس هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها
كما استحال ان يكون علة مطلقة استحال ايضا ان يكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة
والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا
للوجود فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا تعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدء
المفارق على ما سيجيء غاية ما في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى
علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فيندفع لانه
المتقدم على الهيولى الصورة فرجيس هي صورة والمتاخر الصورة فرجيس انما
منتفيه فلا منافاة بين الكلامين واما الشك الثاني فهو انه لما قال السنى الصورة
مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل لها لعدمت
المادة لاستحالة خلو مادة عن الصورة فعقب البدل مقيم للمادة فالبدل فيكون الصورة
مقيمة للمادة واعترض الامام بانه قوله معقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على
الاطلاق لانه ليس كل بدل لازم الحصول شيء مقيم لان ابدال اعراض الجسم
غير الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول فانه اذا زال الاين فهو اما شكل
معين او مقدار معين لم يكن بد فزال يحصل بدله لا امتناع خلو الجسم عنها فلو كان
كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وارتج والا لكان تلك الاعراض مما
مقومة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدم الدليل ولكن لم يورد نقضا
على الدليل فيبقى لو صح لجميع المقدمات لزم انه يكون الاعراض اللازمة مقيمة
مقومة للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل بدلها لعدم
الجسم والمادة فعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة

الصغرى

اعراض

لكانت

للمادة فيكون صورة وتقرير الجواب للشيخ انا نسلم ان ملك الاعراض ليست
مقومة بجسم غاية ما في الباب انها لا ليقة في جسميته ولكنها مقومة له في تشخصه فانه
اشتباه صفو الجسم عنها يقتضي حسب احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت مقومة بجسم
لكانت صورا قلنا لا نم وانما يكون ذلك لو كان كل مقوم صورة واشبه فرايهم العكس
فان كل صورة مقومة وليس كل مقوم صورة انما الصورة جوهر يقوم جوهرا
وملك الاعراض اقامت في الحقيقة اعراضا واما قوله فرحيث هو اين ما الخ
فجوابه سؤالين الاول ان الجسم لو احتاج الى ملك الاعراض في تشخصه
يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك اجاب بان التشخص هو الاعراض المطلقة
لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين فرحيث هو اين ما لا وحيث
هو اين معين لا يبقى ممكن ينتقل فرالابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة
انعدم الشخص والا جاز لم تكن مشخصة استحال ان يكون مشخصة لانا نقول
الشخص لا يوجد في الخارج الا وعوارض تلزمه شي انعدم شي منها انعدم الشخص
فتلك العوارض هي السماة بالمشخصات لا وهي مشخصة فرحيث انه شخص وعليه
نبه بقوله اشتباه انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم اليه في
تشخصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخيص
لان التشخيص باعتبار لزوم التشخص وهي فرحيث انها مشخصة غير لازمة والسؤال
الثاني بان ملك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقومة للجسم لزم الدور
اجاب بانها محتاجة الى الجسم فرحيث انه جسم والجسم المشخص يحتاج الى ملك
الاعراض فلا دور فلو قيل تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف
يحتاج في تشخصه الى العرض فيقول احتياج المعروض في تشخصه الى نفس العرض
لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس تقويمه لما ذكره يعني لا يلزم ما ذكره ان معقب
البدل لا يكون مقوما بالبدل بل اللازم ان معقب البدل مقوم للمادة بالبدل
في تشخصها فان معقب الايون مقوم للجسم المتشخص بالايون وان لم يكن الجسم
فرحيث هو الجسم وذلك لا ينافي افاقة الصورة للمادة وعند ان هذا الجواب
غير موجه لان المعلل لزم الصورة مقومة للمادة في وجودها فيكون المراد فرافاقة

البدل

البدل للمادة انما منافي وجودها فكلام الامام انه لو كان كل بدل مقوما
في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقومة للجسم والمادة في وجودها فيكون
صورا او لا معنى للصورة الا ما يقوم وجود المحل فالمقول بانها يقوم الجسم في تشخصه
خارج عن التوجيه وكان الشيخ ظن انه اثبت كون الجسمية صورة وعلتها
مادة وهذا يثبت كونها مقومة للمادة وهذا سهو فيما يخصه انه سهو لان اثبات
بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة فلا يثبت
في هذا المقام لو تم البيان واعلم ان المدعى اولا كان اشتراك الصورة لقد البسوط
وقد ذكر في البرهان ام ابطل بعضها وبقي امكان البعض الآخر وتحصيل المعنى و
هذا الفصل على نسخة ما انه ادراج وعلى نسخة في هذا البين قبل اتمام الكلام
الاول لا شك في انه اشارة بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق بعد
اتمام الدليل ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما لقيام بالآخر لان
المقيم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الآخر
والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما
على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد قائما مع الآخر لانه ان يكون لا يتعلق
بالوجود بالآخر او لا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جاز ان يقوم
كل واحد منهما مع الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان
لكل منهما اثر في الآخر فيلزم الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر في التردد ذات
احدهما واما نفسه فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز
وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات
الآخر والاربع للاقسام المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للآخر مقدم تطابق
الكلامان وفيه نظر لانه قد تقرر في اول البحث ان المراد بالقيام كل من الشيئين بالآخر
الاحتياج من الجانبين والبقاء مع الآخر المستغنيا من الجانبين فلان اريد
بالتعلق الاحتياج فهو تردد الاستغنا بالاحتياج وحده وذلك
يقتضي في الاستدلال وان كان المراد منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تاثير
كل منهما في الآخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط ثم

اورده الامام منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان العدوم
وكون الشيء غنيا عن غيره ليس الا عدم وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة
غنية عن المعلول مع احتياجه اليها كما عنه وعن البعض بان المتضايفين معلولا
علة واحدة رابطة اما المتضايفان الحقيقيان فانهما معلولا علة واحدة كالبنوة
للابوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الآخر فان الابوة تحتاج وجودا
الى ذات الابن والبنوة الى ذات الاب وهو الرابط المحوج واما المتضايفان
المشهوريان فانهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلا وكل منهما محتاج لا كل بل بعضه
الى الآخر لا الى كل بل الى بعضه وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر
بل الى ذات الآخر او الى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما
احتياج الى الآخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما
مع لم لا يجوز ان يكون المادة والصورة معلولا علة ثالثة بقسم كل منهما مع الآخر
بحيث يكون كل منهما متعلقا بالآخر فان تشخص كل منهما موقوف
على ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه وبين هو تعلق
كل من المتضايفين بالآخر ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر فلم لا يجوز
ان يكون المادة والصورة معلولين لقيم كل منهما بالآخر على وجه لا يلزم
منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى الآخر بل اللازم ليس الا
تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق
كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون سبب ثالث يقيم كلا من المادة والصورة
مع الآخر على وجه يتعلق كل منهما بالآخر وهو لا يستلزم بطلان التلازم
بينهما على ان النقض لا يختص في المتضايفين بل هو لازم بالنقض بالمتلازمة في باب
العكس وتلازم الشرطيات وغيرها من السالبة الدائمة مثلا متشابهة سالبة
دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء
صحة الانفراد لم يتحقق بين قضيتين تلازم اصلا وظهر من ذلك جواب
سؤال قد مناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة
للاخرى والى ما يكون معلولا علة يقيم كل منهما بالآخر او هو ثالث لازم

بينهما

في ص

تحتاج ص

٩٦

لثالث ص

كلا

بين

بين المتضايفين ليس من القسم الاول كما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه
احاله بتقسيمه فاجاب بان المعية التي بين المتضايفين ليست معية حتى ما تقدم
بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو المتلازمان في الوجود والمتضايفان المتلازمان
في التعقل والمادة والصورة ليستا متضايفين وانما يعرض لهما التضايف
كالبنوة والابوة فانه والصورة معقولة فان قلت لما كان الكلام في التلازم
بين الماهيتين فلا يتجه نقضا فيقول الملازمة بين الماهيتين لما جاز بدون
الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان فرد النقض
الماهيتين المتحققتين لا تقوم احدهما الا مع قيام الآخر وهو تلازم بين
الوجودين وفي حاصل هذا البرهان على ما ذكر ان المادة والصورة لا تلازمهما
فاما ان يستغني كل منهما عن الاخرى فلا تلازم واما لا يحتاج احدهما الى الآخر
مع اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو ترجيح او من جانب
المادة فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وهو الفيض في الجسم والعقل
وهو الحط وهذا منفوض بالاعراض المتلازمة للمادة كالا[illegible]

الوجودين وصورة
النقض التلازم بين ص

التلازم

وظهر لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر
فتعين ان يكون احدهما محتاجا اليه وظهر انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى
فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخ اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون
بل جزء علة والاول باطل فقد تعين ان الصورة جزء علة فالهيولى انما يوجد عن الصورة
وعن شيء آخر اذا اجتمعا وجود الهيولى انه ذكر الشيخ

الآخر صح

احدهما انه الاصل في العلية لانه الواحد بشخص المستلزم الوجود كالهيولى والثاني انه
يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة
عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فهذا امران امكان الوجود وهو غير مستفاد
من شيء بل هو ذاتي وعدمها وهو ليس من المبدا فاستفاد وجود الهيولى
بالقوة الى السبب الاصل لا معناه حصول الهيولى ما به الشيء بالقوة والشيء بالقوة
هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل عند وجود الصورة
فالمراد وجود الهيولى من حيث كونها محققة بالقوة جزء اذا حصلت

كتابخانه مجلس شورای ملی

الى الغائب واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة
المطلقة المحصولة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة فاحد الاقسام
الباقي ان الهيولى لوجود من الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسمة وقد صرح
به كثير في الشفا حيث قال فيجب ان لا يكون علة وجود المادة شيئا
مع الصورة حتى يكون المادة انما يقتضي وجودها عن الشيء لكن يستحيل ان
يكون فيضانه عنه ملابصورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة
في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد
انساق من قوله بوجد عن سبب اصل وعن معين الى ان الصورة جزء
العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين العقل والصورة
من حيث هي هي ولهذا يق انما يتركه لعلة الهيولى لكنك تعلم ان البرهان
لا يدل الا على انها جزء للعلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه فيكل المراد
بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انها لا تخلو اما
ان يكون احدهما علة فاعلية للاخرى او لا يكون والثاني باطل والا لكان
معلولي علة فاعلية يقيم كلاهما بالاخر او معلولها لازم واذا كان احدهما
علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فيكون
جزء العلة الفاعلية ولو حملنا العلية لكنك على العلة الفاعلية لم يتم القسم الثاني
فيما يكون العلة انما لتقيم كلاهما بالاخر او معلولها ان يقيم احدهما بالاخرى
من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقد مر
مثل هذا مرة قال الامام المعنى هو الحركة السرمدية لان المبدا المفارق لا يكفي
في وجود الصورة المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيضانها
على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة وحدوث ذلك الحادث
يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا الاتيان الا بحركة
سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين بسبب الاصل تعقب
الصورة وقال الشيخ لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعقب الصورة
والسبب المقتضي لتعقب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور لا تتم

واما انه جزء العلة تم لام

المعين

وجود

صورة

المعينة

بمجرد الحركة المستديرة لانها معدة والمعدات لا يكون موجدة بل لا بد لها من
المبدا المفارق واحوال اخرى اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العقل
الذي للصور المتجددة وغرابها اليبوسة لزم ان يكون اليبوسة عن نفسها
وايضا يرجع الكلام الشيخ الى ان اليبوسة بوجه غير السبب الاصل و
عن السبب الاصل مع احوال اخر وقوله فرجه في قوله فرح يكون السبب
الاصل ايضا داخلا في المعين فرجه لا وجه لان دخوله في المعين على ذلك
التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة المستديرة
لم يطابق كلاما لمقصودا المقصود بيان احد قسام الباقي الذي هو ان يكون
الصورة جزء القوة وكون عن الصورة جزءا لا يستلزم كون الصورة جزءا
قوله وعلى التقديرين صحيحا اذا اجتمعا لم وجود اليبوسة يدبر به اجتماع السبب الاصل
والصورة فرجيث هي صورة هذا انما يتم لو كان المراد بالمعين هو الصورة
فرجيث هي صورة لان غيرها يجتمع اجتماعا يرجع الى السبب الاصل و
المعين نعم يحتمل ان يبقى على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل
والصورة فهو قوله بتعقيب الصورة لا الى نفسها بل الى المشتمل عليها وعلى الصورة
المطلقة لكن فيه تخريب الكلام عن سياقه فقد فاذن الصورة العاقبة الصورة
اللاحقة شرط لسبب الاصل في افادة اليبوسة وحصول الجسم اما شرط لسبب
الاصل فهي بطبيعتها التي بها تشارك الصورة الزائدة واما شرط لها فبخصوصيتها
الصورة الزائدة فهي تجعل المادة نوعا غير الذي كان بالفعل بالنظر الى الاحوال
النوعية وتشخصه بالصورة قال الامام اراد ان يشير
الى كيفية تشخص كل واحدة منها بالاخرى وهي تشخص كل واحدة منها
بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل
واحدة منها بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منها متشخص
بالاخرى فيقول قوله على وجه يحتمل بيان اشارة الى كيفية الا انه
ما بينها ولذا قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة
وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل لمشاركة اشخاص اما متشخص بالمادة

ويرد عليه سوال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة
اخرى يلزم فهذا الكلام قرر الشيخ يصح ان يكون جوابا لهذا السوال فيقول
لا نم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة
فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا اجاب بان تشخص
كل منهما بذات الاخر فلا دور فان قايل ان يقول الدور لازم لان
تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى
ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على
تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس بموجود الى غيره
محال فيمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه
اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود وانت خبير قال
الشيخ تشخص اليبوسة بذات الصورة معقول لان اليبوسة انما تصير هذه اليبوسة
لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات اليبوسة فغير معقول
لوجهين الاول لان هذه الصورة يمتنع ان تفارق هذه اليبوسة فمن متعلقة هذه
اليبوسة بالصورة والثاني ان اليبوسة قابلة فلا يكون فاعلة لتشخص فان قيل
اذا استحال ان يكون اليبوسة علة للتشخص فما بالهم يقولون لكل نوع متعدد انما
يتشخص بالمادة اجاب بان المراد من المادة علة قابلية اما العلة الفاعلية
فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المتاهة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز
ان يكون تشخص الصورة بذات الجسم على هذا وذات اليبوسة فاعلة تشخصها
بل قابلة كما ان تشخصها باليبوسة المعينة فرجيث هي قابلة لا فرجيث هي فاعلة
بخلاف تشخص اليبوسة بالصورة المطلقة فانه فرجيث انها فاعلة تشخصها لا يتم
لاستلزام التشخص واحد بالعدد والصورة ليست واحدة بالعدد وقد
تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع ان يكون
الصورة المطلقة فاعلة لتشخص اليبوسة لانا نقول ليس المراد بكونها متشخصة
وكونها فاعلة لتشخص انها مبدا التشخص اليبوسة بل كونها حالة في اليبوسة يتشخصها
لازمة لها بنوعها وذلك كك واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس

الموجود في الخارج امرين وجود وحقيقة بل ذهن الموجود في العقل مضافة
اليهما فان قلت هذا الكلام على سند المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف
انضمام احد الامرين الى الآخر على وجودهما ففيه بديهية لا تقبل المنع
والنقض يندفع بما ذكره وهم وهمه لا بين الصورة منفردة على الهيولى
بدون العكس اورد عليه بوجوه الاول وهو انها متلازمان في الارتفاع مرفوعة
انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون
متقدما على الآخر من الآخر فاجاب بانها وان تلازما في الرفع الا انه
العلة متقدم على رفع المعلول كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ثم
الشيء الذي يوجدها اي الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول
وهي الهيولى لكن ان تمسك لما خفاء في هذه الدلالة المذكورة كما دلت
على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ذلك في
الفلكيات على ما قرر الشيخ بيانها وانا امر بالتطلب قال الامام لانه مع تقدم
العرسل المذكور ان الهيولى ليست محتاجا اليها وقد بينا ان الصورة اذا
زالت وجب لمزيتها بدل وهذا لا يتمشى في الفلكيات لكن يمكن بيانها
فيما بان الفاعل لا يكون فاعلا فاما ليتطلب سوقا للفكر اليه واما قول الشيخ
وتفاوت الحال الخ يلزم استعداد قبول الصورة وعدمه فيقول ما خلق
له بعلية الصورة والكلام فيها الكميات المتصلة المقارة لها الكم عرض يقبل
القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون غير قار وهو
الزمان او قار وهو ثلثة انواع متصل بحسب النسبة نوع آخر هو النقطة النسبة
النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني كما ان الجسم
ينتهي الى السطح وهو ما يحط كذلك الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما ان الخط
نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل لا فائدة لذي الوضع في تعريف الانحناء
الثلثة الا مقدارا لا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع
فيقول ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فضل الكم وهو
كون الشيء ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض بحيث ترتبها يمكن ان يشار

الى كل

الى كل واحد منها اين هو من صاحبه وقد اضر بعض الزمان اذ ليس شيء من اجزائه
مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون
موضوع الشيء بحيث يشار اليه احترازا عن الجوهرات والصورة الجسمية لذاتها يستلزم
الجسم التعليمي اي بالتوسط شيء والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل بعينه بالشاهد
فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه وح لا يكون البسيط واما انه معروض البسيط
بالذات فعند من عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض
لا عارض للجسم الطبيعي بالوسط ولا منافاة بين نفي وسط العروض واثبات
الوسط مطلقا ومما يثبت الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا
على الجسم الطبيعي بتين جهته وهي ان لا الابعاد الاثنتة والقابلة وشابهه
فان الاجسام الطبيعية لما كانت متقومة متشابهة كانت الاجسام المتعلقة
كذلك لا محالة وكذلك سخلها وقد افاد بقول الجسم يعني بسيط امرين الاول اثبات
البسيط لانه لما اشهر البسيط والاشياء ثابت كان البسيط ثابتا وافاد انه
يعني البسيط فلانه ذو امتداد ات ثلثة اذا انتهى واحد منها في جهته يبقى الامتداد
الآخران فانتهاء الجسم انما يكون بالامتداد ان فقط وهذا يعني لم يكن الامتداد
الثلثة في السطح هي الباقيان عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهاء في جهته يعرض
امتداد سار في جهتين الآخرين وكان ذلك يتخيل والتفهيم وانما قيد
انتهاء بالواحد فرارا من امتداد ات بقوله من حيث هو واحد احترازا عن الخطوط فان انتهاء
بنقطة حيث تنتهي جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عند انتهاء
الجسم بالسطح انما يكون اذا انتهى من جهة واحدة فقط اما كيفية لزوم السطح
وهي انه يلزم الجسم لا لذاته بل بحسب الشاهد لا يلزم سبب ان الجسم متناهي في
الجهات واما انه في كل جهة ينتهي بوجود شيء آخر وهو السطح فلا يدرى فهو بيان
لانا نقول اذا انتهى الجسم في احد الجهات فقط فلا شك انه يوجد شيء يفترق
الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم لان كل جزء من الجسم ممتد في الجهات
فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا يعني بالسطح الا ذلك
وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اما ينتهي السطح بالخط اذا كانت انتهائه في جهة

واحدة فقط لانه يوجد شيء يمتد في جهة واحدة ولو شيء استطيل في جهة لم يلزم انتهائه
بالخط كما في سطح الخ وط فان انتهائه في جهة بالخط وهذا لا ينافي ما قدره فرازوم الخط السطح
باعتبار الشاهي لان المراد اجتماع الشاهي في جهة واحدة فقط والنهاية في المضاف
المشهوري اما انه في المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه في المشهوري
فلان من خواص المضاف المشهوري انه يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فيقال الاب
اب الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فلانه لا يحمل على نفسه
مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية مضايفها دون النهاية
ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو النهاية بالنهاية فيحمل مضافا
بمشهور الفلا يكون من البسيط نهاية وفيه نظر لانه اذا كانت من المضاف المشهوري فلم
لا يصدق على الكم فان المضاف المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن على
على كل مقولة من الاضافة فعرض كل مقولة من المقولات واذا اخذت مع
تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا الحمولا على تلك المقولة وقطعا والتباين انما
هو بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات قال الشيخ الجسم اذا اخذ فيه امران
احدهما السطح والآخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف الى الجسم فاذا
اضيفا الاول الى الجسم كان سطحا لمن السطح وان اضيفا الثاني كان نهاية لذي النهاية
فهما مضافان مشهوريان فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة لم يكن مضافا مشهوريا وبعد
اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف مشهوري فيجوز ان يحمل النهاية
عليه بهم عروض السطح للجسم بحيث نهاية حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم
بثبوت النهاية فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن به ومستلزم له محصل
كلامه الرد على الامام اولا وتحقيق الغيرية بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت فائدة
الباب ان السطح ليس نهاية كلية قال به مبنى الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس
معقول لانه ليس بمبنى السبيئة بل بمعنى المعية وقد يشار اليه بهم بقوله
هو مقارن له قال الفاضل انه مراده ان السطح والشاهي جزءان
للجسم والا اشبع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه
واعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت انه من الهيولى والصورة فهي تصورنا

الجسم

الجسم بدون تصور اجزائه وما ذكرت الا الاحد امرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم
تصور اجزائه واما لانه تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور
الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف ما كانت المستلزم لا يجوز ذلك في
السطح والشاهي قال الشارح الاجزاء حقان اجزاء في العقل وهي الجنس و
الفصل واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور
الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن تصور الاجزاء
الوجودية مطلوبة بالجملة وان كانت في الاجزاء العقلية اشارة الى اجزاء الوجودية
كما اذا حد الجسم بانه الذي يقبل الابعاد فقبل القبول اشارة الى المادة وفي
الابعاد اشارة الى الصورة اذا لم تعد هذه المقدمة فقول ان الشيخ لم يرد ليس
السطح والشاهي ليسا بجزءين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا
اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن لكلام
الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فبطل كلامه ولا يرد اعتراضا
بل اراد انهما ليسا كائنين وجودين اما الشاهي فلانه متعلق بطرف الجسم و
المتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار الشاهي
الخارجي والجزء يعني لا يكون لازما بحسب الامر الخارج بل لذاته فقول من حيث
هو انه اشارة الى السطح ليس بمعلوم وقوله بعد كونه جسما اشارة الى
الشاهي ليس بجزء للجسم بتحقق بعده وتحققه بطرفه ثم ربما يتوهم ان السطح
والشاهي وان لم يكونا جزءين للجسم الا ان ذات السطح والشاهي جزءان عقليان
فابطل ذلك بانا لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما
بقوة ٥٥ نظران الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما
ان السطح والشاهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والشاهي ليسا
من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتب على ما وجهه فلا يكون للفاء
في قوله فلا كونه السطح ولا شاهيا فائدة ويمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان
احدهما ان السطح عليه فان السطح والشاهي لما كانا عارضين عن حقيقة الجسم
كانا وان السطح والشاهي لما كانا عارضين لانه الماخوذ من الخارج خارج قطعي وانما

وهو قوله ولذلك قد يكون قوما الى آخره النظر انما ان سؤال الامام
على المسطح والمتناهي فان فرض استلزام تصور الجسم لتصور المتناهي والمسطح
كيف بالمنع استلزام تصوره لتصور المسطح والمتناهي والجواب انه يمكن تصور
حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست الا جوهر كيفه المبسوط
والتصور وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور المسطح والمتناهي بل
يتصور الجسم غير متناه والاشارة بقوله ولذلك يكون قوما فان هو لا يتصورون
الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع
ذلك اعتبروه غير متناه فان قلت هذا الجواب كاف عن السؤال على تسطيح
المتناهي فلم عدوه الى المسطح والمتناهي قلنا نبه بذلك على ان الامام لم يفرق
بين المسطح والمتناهي وبين المسطح والمتناهي وعلى ان دلالته لم يخطر في
الاجزاء الوجودية وان سؤاله لم يرد عليها لانا بينا ان النهاية انما هي
عارضة للسطح اي بالقياس الى الجسم وليست سوى ابين بين ذلك
فليس في شرح متنى دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون
شيء متناهيا عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك الآخر لشيء ثالث متقدما
على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرناه في المنطق ان برهان اللم
قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر
وكذلك النهاية ههنا وان كانت متاخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة
لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقي وقياسها
من المضاف المشهوري فان احدهما تارة مع السطح تصارت مشهورية واخرى
لا سو تصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية فتكون
اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض واضافة العارض
الى المعروض انما يتحقق بعد المعروض فكيف يكون الاضافة سببا للمعروض
وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب لم يكن بعد المعروض
والمعروض ايضا اضافة للعارض الى المعروض كان المعروض بعد عروض
آخر وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل اصحابنا ان هناك ثلثة امور النهاية

ثم السطح ثم اضافة فليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل تعرض
الجسم اولا ثم تعرض السطح بسببها وانت اشبه بالحقيقة ربما يتوهم
الخط تسطيح والنقطة الخط ايضا بواسطة المتناهي فانهما لا يوصفان لعدم
المتناهي ولقائل ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهيين وقد دل
البرهان على تناهي الابعاد وجوابه ان المتناهي يطلق على معنيين احدهما المتناهي
بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث تتناول الاطراف بمشارة حسية والآخر
المتناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود بعده
والمراد بالمتناهي ههنا المتناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان
بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين في الوضع اي اذا كان الطرف مشارا
فكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح
الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار
لا يمكن فرض مقدار بعده ربما واذا قطعت الكرة اذا توهم سطح مستو
يقطع الكرة ينقسم الكرة الى قطعتين كل منهما محيطها سطح مستدير ودائرة
هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين
سطحيهما هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك
بينهما قال الفاضل الشارح لا يمكن ان امكان حصول هذه النقطة لما ذكره
الشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في المثلث
والربع وساير الاجسام وان لم يكن فرضها الا في مواضعها المعينة اعترض
الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير
هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض لمحله فلو كان اختلاف الاعراض
يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل وانقسام
الغير المتناهي بالفعل وهم لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم
من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام
لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وساير
الاجسام يتحرك لزم انفصال المركز عن الكرة بالفعل فان قلت لم يوجب اختلاف

الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بانه بهذا الحكم بامكان وجود النقط
في ملتقى المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وكذا
المواضع فوجودها ممكنا معرفته فالامام فرض وقال لم افرض وهذا الجواب
انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الزامي بناء على الامكان
وجود عند الشيخ يريد بان امتناع تداخل الابعاد لما صدر المفرد لشبه
لكنا نبين ان هذا الحكم اولي وهذه المسئلة طبيعية لانه البحث فيها عن امتناع
التداخل العارض لاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة الاخرى بعد ما ابحث
فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقدار ام لا فلا فان قلت مسائل العلم
هي المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو
اولي فصول قولهم بان المسائل مطالب قولنا فرج فخرج الاعلى والاخر
بالجملة اثبات الاعراض الذاتية لموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج
الى برهان الا ترى ان اثبات حروف التهجي الاول من المسائل المنطقية مع
انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بالجسم
يتقدم في جسم وهيئة تذكير مستفزة الذي استفاد النفس هذا الحكم او ما
بسببه اذا الحكم الاولي ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات تثبت فيها
وتلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا انفذ في مكان جسم آخر ينتفي
عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة وهو تم بامتناع التداخل فان قلت
فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الحجة لا يكون بديهيا فصول الفصول من الحجة اعلم من ان يكون تعريف
الكسب او بالبديهة فلا بد من الاكتساب فهو حركة من المطلب لتحصيل
المبادي وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادي والاشتغال عنها الى
المطلوب كما في الحدسيات والحدسيات وغيرها وان ذلك الابعاد لا يتجزأ
فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا لجزئه لانه
يساوي الذراعين لا يجوز ان يكون مساويا ذراع واحد فان البطل لا حقيقة لها في
المقادير بل نسبتها متساوية الى جميع الاذرع ولان صورة ذراعين يمتنع

ان يكون صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره ويتكاثف فيصغر
مع بقاء صورته فالشيء اما ان يكون له مقدار والا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا
يمتنع فرض التداخل كما ان عند تقاطع الاقطار يحدث عند كل تقاطع نقطة وجميع
النقط يجتمع في المركز اجتماعا داخلا لا يشاهد الوضع وان كان له مقدار في الطول
فقط لم يتمانع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعنا احد الخطين بجنب الاخر
لم يحدث عرض او احدهما على الاخر لم يحدث عمق والا انقسم السطح الى لا نهاية
وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتمانع من حيث العمق
فاذا وضع بعض السطوح على بعض يتداخل ولا يحصل منها عمق والا يلزم انقسام
الجسم لا السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارا من مقدار فيكون اعظم
من احدهما اشارة انك تجد الاجسام اما متلاقية او غير متلاقية
فان كانت غير متلاقية يختلف ما بينها من البعد فبعد هو ذراع وبعد ذراعين الى غير
ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد والتقدير ويختلف ايضا احتمال تلك الابعاد
لتقدير واقع فيها من الابعاد ما هو جسم محدود ومنها ما لا يحتمل ان يقع فيه الجسم
اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف انما هو اختلاف مقدار فلا يكون
لا شيئا محضا والفاعل يؤثر بالجعل فرقتان فرقة زعمت انه لا شيء محض وفرقة
زعمت انه بعد ممتد وهو الذي سموه بعدا مفطورا لانهم زعموا انه مستمر موجود
عليه الله به وان جميع الناس يكون ان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا
بفارقه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان العالم وجميع الاجسام التي فيه فلا
ايجاد مستأنفة لايجاد الاجسام وهو بعد موجود عن افاده فالعالم ملاء مكان
هذا الخلاء وقول الشارح هو التوقيف لهذا الذي يكون بين الاجسام وهو الذي
ليس بعدا مفطورا منظورا فيه لانه قول الامام ولا يوجد بينها ما يلاقي وهذا
منافاة لما ذكره على عمود فهو الخلاء بمعنى لا شيء والا لزم الجسم فهو المركب
بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينها جسم فانه لم يوجد
بعد اصلا صورة لشيء والا هو البعد المفطور فهو تقدير يخيل بالخلاء بمعنى لا شيء
وعلى تقدير تركب فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قول ولا يتأول الخلاء

الذي لا يتناهى هو غير واحد لان المراد بالخلاء الموقف الذي هو محل النزاع وكان
في الخلاء الذي لا يتناهى وفرض عين فرض فيه جسما معناه فرض في الخلاء
جسما جسمين منهما بعد محدود جسمين آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك
او اصغر او مساو ليتقدر الخلاء الواقع بين كل جسمين بما وقع ثبت
في المقدم لان البعد المتصل لا يقدم على ماده لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية
بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذا ماده وهذا انما يتم لو كان
هذا البعد المجرد شيئا يمكن عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل شيء عند سوك
المتكلم اليه فلانه لولم يقع بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد والذي تقرر
امتناع تداخل الابعاد الجسمانية فلا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد
عن الماده وانما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ممنوع في مثل قولنا تحرك كذا في
جهة كذا هذا فلسفا سبق فان الحركة لا تكون في الجهة بل عن الجهة او اليها والجهة
مجاز والحقيقة ان تحرك في سمت يتادى الى جهة كذا والجهة هي التي يمكن ان يقصدها
الاشارة الحسية في سمت الاستقامة وبالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات
المستقيمة او يقصدها الاشارات المستقيمة اي الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات
ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتداد
وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها ثانيا ما قال الامام ان الجهة امر يفرض نهايات
كما ان الخط والسطح امران يفرضان نهايات فهذا الكلام غير كلام الشيخ
وربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد المتحرك لمعنى يعنيه بالجهة امر
الخلاء فلم ان المتحرك يقصده وعلى القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج
من المشير ويخرج ينتهي الى المشار اليه فهذا الامتداد لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج
اولا فان لم يكن موجودا في الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجودا
في الخارج فلا يكون موجودا ايضا ان حدث كلمات خط ناقلة في جميع
الافلاك بل سطح قاطع يحيطها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح
نهاية الجسم وفي التيسير استقامته وجوابه انه يبقى اسيان هذا الامتداد ليس
موجودا في الخارج الا انا نعلم بالضرورة منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود

في الخارج

في الخارج غاية ما في الباب انه لا يكون منه ذاتا بهذا الامتداد بل الجسم موجود هناك
على ما يستبانا بريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع اريد ان الشيخ
من هذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع وانما عينه لان صنوي القياس
الثاني موقوفة عليها فيتحقق كل جهة ذو وضع وكل ذو وضع قابل للاشارة
وهذا القياس معارضة على الخط لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع
ههنا ليس بمعنى المقول على عبر فيقول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب هذه
المحذور ظاهر قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات بوضعها ينتهي اليها الاشارة
والاولى ان يبقى هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة
لا بد لها ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله
لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة واما قوله بوضعها فهذا لان الجهات في نفسها
وحقيقتها قابلة للاشارة بريد بيان ماهية الجهة اعلم ان حاصل ما يقرر
ان الاشارات يمتد بها ولا شك انه لها منتهى وكذلك يصدق هذا الاجسام حركات
مستقيمة وهي تمتد الى منتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة
موجودا ذا وضع فلا يتعين وجود الجهة وانه على اي شيء الوجود اراد ان يعين
ماهيتها فهي طرف الامتدادات لانه لا يجوز ان ينتهي وتقرير السؤال ان قسمة الحركة
الى الحركة الى الجهة والى الحركة منها انما يتجه لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت
منقسمة لم يتجه في التقسيم لان هناك قسما آخر وهو الحركة في الجهة فانحصار تلك القسمة
موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة
على المطلوب وجوابه ان ذلك الفرض فلا يمنع الجهة فالحركة اليها الحركة فلو كانت
الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه قال احدهما جبل الكبريت حتى حاكمه
اي يحيط الكبريت بالمتحرك في الايس فتحقق الجهة مقصد المتحرك في الايس ومقصد
المتحرك في الايس موجود وح لا يرد النقض بالمتحرك في الكيف وهذا الجواب
ليس بتام والاطلاق لقوله اما انه ليس بتام فلان مقصد المتحرك لا يجب
ان يكون موجودا اولا يجب فلا نم ان مقصد المتحرك في الايس لا يلزم ان يكون
موجودا او انه وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا الا ترى

الفرق

واما اذ ليس لمطابق للحق فان كلامه لم يثبت الجهة مقصدا للمحرك لا يتحصل بل
بالحصول عنده ما وصولا او قربا ولا خفاء في ان مقصد المحرك بالحصول عنده
لا بد ثم يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد المحرك بالتحصيل فيجب ان يكون
موجودا والا يلزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لتحرير الكتاب
والله الموفق للصواب **النمط** الاجسام تنقسم باعتبار الجهات
اراد بها الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات
ومقاطعها كانت حدودا لها لحدوده وهو الذي يقوم به ملك الحد ويقينها
والاجسام باعتبار الجهات اما ما يحدد الجهات واما ذوات الجهات
التي تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى التوسط لها وهي
الاجسام الثانية قوله قبل الخوض في تحرير ذلك مشهور بين الناس
ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة في كل جسم ثلثة لا غير
وكل بعد له طرفان وقيد بوصف الفوق بحسب الطبع احترازا عن الاسافل
فان ما يلي الرأس فهو ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتوصيف الغير
بحسب الاغلب قال الامام لقطع عن الشفاء سبب اشتهاره اعتبار ان عامة
وهو حال الاحساس بحسب فهم العوام فرجهاته فانهم يسمون الجهة القوية
منه يمينا وما يقابلها شمالا وما يلي جهة قدمه قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه
وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي
ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار خاص وهو انه يكون لغرض في كل جسم
ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون في كل جسم جهات ست وهذا
الشيء في اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخير
فليس في الناس وتحقيقه ان باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولاني
في الجسم ولا يتبعه وضعا ولا يحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي
ولا قدره ولا ضخمه الا ما يحكم لكن قامته وهو الامتداد الثالث فلا يكون سبب
السمة الا السببيا واحدا ثم لا بعد لغير يكون باعتبار الجهات غير الانسان
او لانه اقرب اليهم ثم ليس تلونها في سائر الجوهرات والاجسام وكل غير
السابق

الثاني صح

١١٢

قوله لانه ربما يصير الجانب القوي ضعيفا ولا يبقى له انه يسار في العرف لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب صح

تحته

شيئا

ما نعم

السابق الى وهم العامة لنزل الناس لا احاطة به جنبان وعليهما اليد ظهر
وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار
الجنبين واما الفوق والسفل فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف
فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات
المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بملحوظ في ابراز
العامي وهذا باعتبار ما هو غيره وجهة باعتبار انقسام الجهات الى الست
انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة
وهو اعتبار غيره وجه لان الجهة طرف الامتدادات المفروضة في الجسم
تقاطعها على زوايا قائمة اولا وهذه ست زائدة لانها هو المنهو ليس بحق لان
الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض
واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر قال
الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل
انقض بالكرة فانها لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف
الامتداد وهي امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة فنفي الكرة
بل في كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات
في ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات عدد
عالم الحدود الخطية والخطية والسطحية لنسبة كل حد جهة او عدد عالم
الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود الخطية جهات هذا اذا كانت
المضلعات اجساما واما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها او
نقاطها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلثة فان قلت التمثيل
بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقطة جهات
لكن الكلام في المضلعات الجسمية فالمثال لا يطابق الممثل فمقول مراده ما يضلعات
ما هو اعم من اجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت
داخلة كل حد جهة لانه الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون
خطا او سطحا او جسما تعليما كنهم المخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام

بملحوظ

من سح

لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على الآخر فاطراف الامتدادات الجهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا

لا

وجهة

لا يطابق

فمن الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد او غير المنقط لو كان جهة الكف
في الكرة جهة بالفعل من سطحها فيبطل قوله لا جهة هنا بالفعل وذكر الشارح ان هذا التنبيه
بخلاف ما ذكره لانه تقرير فيما من الجهة غير متحققة والامتداد متحقق فلا يكون جهة
وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم تحقق معاني ماخذ الاشارة والخط
والسطح غير متحققين في ماخذ الاشارة وان كان متحققين فجهة اخرى قيل
ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الحقيقي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتداد
التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النظر الاول
ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الحقيقي فلا فان
قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومنقطعها والاشارة امتداد يخرج
من المشير وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير اما هو الخط
فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا النقطة ومنقطع الاشارات منتهى الى سطح الجهة
وهو منقطعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة
في الخارج فكل الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود
المشار اليه في الخارج على ان البرهان دال على ان جهة الفوق من سطح
الجهة وهو الحكماء بهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد
الحقيقي فضول الجهات الست تنقسم من الجهات الست التي يشير
الناس اليها ويحصرون الجهات فيها ما هي مبتدأ بالعرض وهذا لا يتبدل
قال الامام اما الذي يتبدل فلان كان الميز عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا
الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس واما
القدام فلانه عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع
وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في
الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض
غير واقع وما ذكره انه وهو يتبدل التوجه من المشرق الى المغرب فرض
واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع و
اما في الميز واليسار فيكون واقعا فقد يصير الجانب الفوقي صعيدا و

تقرر

كانا

بالفرض

تبدل التوجه

الصعود

والضعيف قويا فيفعل لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو
الآن خلف الرأس والطبع يقلب اليمين يسارا والميسار باليمين ويتبدل
الجانب القوي والضعيف في الميز على ما مر وقال ايضا واما الفوق
والسفل فقد يراد بهما ما يقابل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه لا يكاد المراد
منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فانهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص
على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي
يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ولو فسر الفوق بما يلي
الرأس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بما يلي رأس احدهما كان ما يلي
رأس الآخر هو التحت لا ما يلي رجله وبالعكس فانهما يتبدلان وان كان المراد
منهما في السماء وما يقابله لم يكن الميز متبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام
اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات
التي لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الرأس
والقدم مطلقا ولا التبدل بالانعكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدلهما
الى الصورة التي فرضها بل المراد ما ورد في عباراتهم ما يلي الرأس والقدم
بالطبع والجانب الذي يلي رأس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر
الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك ان الشخص
القائم على طرف قطر الارض رأسه وقدمه بالطبع فيكون الجانب الذي
يلي رأس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس الى
ذلك فسفل فوقا بالطبع ليس صفة للقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعلق
التعلق ان الرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية
التي للرأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم
الشخص الآخر معا والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا
رأس الشخص الآخر معا والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا
قربا طبيعيا واما ما يشبه ذلك فهو اشارة الى ما بين الكف وشماله فانه

منهما

ما هو

على صح

بلغ

الذي صح

الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا صح

الجانب الغربي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشمال كما
في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بالشبه ذلك المحاذاة القدام والخلف لا ذكر
من الجهات المعروفة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر الجهات الست الا القدام والخلف
فاذا اطلقاه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ويمكن الاحتمال من ان قوله
مثل اليمين والشمال فما يليها مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والآخر
ما يليها فذلك في قوله ومثل بالشبه وذلك ان كان اشارة الى ما يليها كان
الكلام ومثل بالشبه ما يليها وبالشبه ما يليها هو يمين الفلك ويساره
فان بالشبه ما يليها هو ما يلي الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يليها هو يمينه
وشماله وان كان اشارة الى اليمين والشمال فالشبه بهما هو القدام والخلف
الا ان تفسيره بجعل الفلك وشماله اشبه لان قوله فما يليها يدل دلالة ظاهرة
على ان المراد بمثل بالشبه ذلك لا فما يليها والا لكان قوله فما يليها مستدركا
وقد سبق الفلك بحسب الحركة الشرقية لبيان يكون رأسه في جهة القطب الجنوبي
ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمال
سفلا والمشرق يسارا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب
الحركة الغربية لبيان رأسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيشمل الجهات
الاربعة بخلاف القدام والخلف فما فيه اشارة منه انما هو بحسب الحركة الشرقية
لان تسمية المشرق يسارا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على
اثبات تحدد الجهات لان الكلام سيقع في تحديد الجهات مطلقا فان الحامل جسم
صدا واحدا او حدودا انتهى وصفا بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود
بل في تحديد الجهات التي يتبين الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل
في تحديد الجهات الحقيقية فهاهنا وهي جهة الفوق وجهة السفل وقد صرح
الرئيس بهذه المقدمة فلذا قال فلنعد عما هو بالفرض ثم من المحال قبل
الخوض في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الجسمين المختلفين الحقيقيين
جهتان متضادتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متضادتان بالطبع
فلانا نرى الاجسام الثقيلة بعضها يحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يحرك

الغرضية

ينعكس
تشبيه

متعلقتان
جهتان

بالطبع

بالطبع الى تحت كالارض فلولا ان فوق وتحت جهتان متباينتان بحسب الطبع
لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع
واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطبيعية لا احدها بالطبع هاربة عن
الآخر بالطبع والبتة احدهما ما يلي رأس كل شخص بحسب الطبع والآخر
ما يلي قدمه بالطبع فما طرفا امتداد متقابلان وبينهما فرق ذلك لمن احدهما اذا كان
غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول
لما كان في الوضع خفاء فلذا يمس لمن شرح كلام او لانه كلام الشيخ يحقق
الفرق بينهما لا بتكرار ما تكرر وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة
الحقيقية وتعيين وصفها اما ان يكون في الخارج او ذهنا لا يكون خارجا ولا ذهنا فهما والاول باطل اذ ليس حد
من الخارج والخارج المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر حد وزنا بنا
حدود الخارج والخارج المتشابه فيجب ان يرتفع تحدد الجهة بنى خارج عن الجهة الخارج
المتشابه ولا فحد يكون جسما او جسمانيا لان الجهة وانت وضع وتعين فان الوضع
لا يكون الا بين الوضع وايا ما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما
واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا سبيل
الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما حاصلان في الجهات الحقيقية امتدادان والجسم
الواحد من حيث انه واحد ان كان تحدد الجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة
واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فالتحدد اذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد
وكذلك ما هو لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا الا من حيث انه واحد
لا جائز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون
احدهما محيطا بالآخر او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين
لو تحددتا بالجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احد الجهتين بالمحيط
والآخر بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى في
غاية البعد من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز في حد
يكون الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احد الجهتين وهي غاية القرب

الشيخ

نعباء

نعين

بسطح والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في
التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحديد
جهة البعد وايضا يشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان الغير يستحيل
ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط
اي تحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا
عن المحاط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بوجه فانه لو كان له دخل في التحديد
لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد ليس كذلك فلا يكون
تحدد الجهتين بالجسمين مقابل ما عدا بها لا من حيث انه واحد والمقدر خلافه
واما انما فلو جسمين احدهما من كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما
يتحدد جهة القرب واما جهة البعد فلا يتحدد لشيء منهما لان البعد عن اي
جسم يفرض منهما ليس محدودا اذ كل البعد اذا كان خارجا عن الجسم فانه يفقد
عنه الما بين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراء ذلك الحد ابعد منه
بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم فانه يكون فيه حد معين
او غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة
القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن محيطا وربما يوجه هذا المقام بان من
كل جسم الى آخر البعاد لا تتحد والجسم الآخر ليس بواقع في جميع البعاد
بل في بعض البعاد دون بعض والا لكان محاطا فلا تحدد به بعد ذلك الجسم
والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لا يقال في التوجيهين نظر اما في
الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة
لا تحتاج الى تحديد وان اريد البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما
في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد لا تحدد بالجسم الآخر فمسلم
لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة بينهما لا تحدد بل لا يلزم منه ان
جهة السفل لا تحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع
الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا
تحدد بالجسم الآخر فلا نسلم ان ذلك البعض جهة السفل لانا نقول من

في حشوه

تحدد

ان جهة

ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى ان الذي بعد فرض من جهة
الفوق في كل جانب يمتد الى جهة التحت واي بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة
الفوق وعند هذا اندفع الاشكال وظن وما يبقى على ايضاح المقام ما ذكره
الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطح جهة القرب
يكون جميع سطح جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب
سواء لان سطحي نقطة سطح واحد متشابه في جميع جسم واحد متشابه نسبته
الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان تحاذيه في بعض الجوانب
جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد لحركة
المقرية منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلاقي الجسم
الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة
المستقيمة الى جهة لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا
من تحت وبالعكس وايضا لو تحدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها نوعا منه
وجب ان يكون كل قرب منه من اي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى
كل بعد منه فلا يتحدد جميع البعاد بالجسم الآخر لكونه محيطا وان لم يتحدد
به بل وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام لم تكن واقعة في البعاد متساوية
من الجسم الاول فحينئذ البعد جهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة في البعاد متساوية فجهة البعد من الجسم
الاقل جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول
فيكون تحدد الجهتين بالجسمين محيط ومركز لكل الجسم الواقع في المركز
داخل في الآخر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني
ان لكل واحد من الجسمين جهات لا يشابهن الجسم الآخر المتباين له
لا يكون لمن يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات
مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد من مخصص موثر في التحديد
فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في
ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والتسلسل

يعين

في

من

في

فيتعين ان يكون المحدود جسما واحدا لا من حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل
من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد
بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا ح بل لا بد ان يكون
داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدود محيطا كريا وهو المط فان قلت الاحاطة
الى هذه التقييدات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك او يكفي ان يقال الجهة
لما كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون بجسم او جسمانى لانه تغير في
الوضع لا يكون الا بتغير الوضع ولا بد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم
يفرض ان يكون محددا فاذا سلمت انه يتحدد بجهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة
البعد عنه لان جهة البعد تغيره فحال اذا البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا
حدد جهتين لم يجز كيف ما اتفق بل فرجهة الاحاطة فح يتحدد بسطوح جهة القرب
وبمركز جهة البعد وهو المقوم فتفطن لا شك ان هذا المحقق البرهان وقلاقته
الا ان الشيخ انما زاد التقسيم الاول في هو ان تحدد الجهة اما في شيء مشابه
او في غيره لانه اراد اثبات تحدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى
تقدير تناهيها فانه لا شك ان الاجسام الحقيقية وهي لا يتبدل
فلنا انما جهات موجودة فهذه الجهات لا بد ان تتعين وصفا فتتغير وصفها
اما في جسم غير مشابه او مشابه ولا سبيل الى الاول اي ان يجوز ان يوجد
ما لا يشابه غيره فلا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين
في الخلاء مع انه بالاستحالة فقد بينه بذلك على ان اثبات تحدد الجهات
لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثاني
وهو تقسيم المحدود الى جسم واحد وجسمين فما كان سبق على الاول
العامة فوان السماء سطح مستو او فوق والارض ايضا سطح مستو او تحت
هذا ما يتعلق بالتبرع واما الشرح فنقول فالجهات المتعينة بالطبع يكون
تغيرها وصفها اي تحدد الجهتين وهو تعين وصفها اما في شيء مشابه
كالهواء او الماء واما في شيء مختلف وهذا ايضا ليس على ما في الكلام
الشيخ لان قوله مشابه صفة للماء فالماء الماء مشابه وهم والملازمة

تحدد صح

لم يتحدد المقصود

في جسم صح

بين

المعينتان

وقد جعل الشارح مستدا واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان مشابها لان المراد من البعد
المفطور والدليل على استحالة التحدد بها منتزعا صار اقتضاء واحدا او اثنين
ثلثة او واحدا ان بعض حدود المتناهي ليس اولى بان يكون جهة من بعض
وقد اشار بها اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى
فيه استدراك لانه ان اريد من الجهة الجهة بعينها وان كانت مخالفة لجهة اخرى
بالطبع الا انه الدلالة ليس موقوفا على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة
واحدة لا يجوز ان يتحدد ثابت به لان بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك
الجهة ومطلوبا بالبعض الاجسام دون بعض فرجيه كس قوله الموقوف ايضا
مستدرك لعدم توقف انه الوجه عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء
المتناهي بحسب الفرض لانا لا نعرف ما يتعين به الا ما لا اختلاف فيه في الواقع
اصلا والجهات المطلوب تحددها بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا
الوجه بان الحدود فيها غير موجودة في نفس الامر وكلامنا في الجهات
الموجودة وثالثها ان الحدود فيها غير متشابهة فالجهات المعينة ان تستبدا
الا اثر فقول وكون الجهتين بالطبع واثنتين تتميز كما قبله لكن هذا
انما يتم بالاستغناء باحد الوجهين الاولين بان يبقى الحدود الغير المتشابهة
وفيه او متشابهة فلا يكون الجهات المتعينة منها والا فلا امتناع في
ان يكون الاستمرار من الحدود الغير المتشابهة وح يكون هذا الوجه
مستدركا وثانيا بطل ان تحدد الجهة في شيء متشابه بعين ان يكون تتميز
مختلف وذلك الشيء لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لا يقال ان اريد
تحدد الجهة فاعلا فلا نسلم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون
مفارقا وان اريد به قابلا فتحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون واحدا
ضرورة ان المركز لا يقوم بالجهة ولانا نقول المراد به ما يتعين به وضع الجهة
وغرابين ان تعين الوضع لا يكون الا بتغير الوضع وكلام الشيخ وكذا
الشارح نبه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحددها
في مورد الفقرة واما الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يكون

ههنا

اثنتين

الاثنان

تحدد

الجهات يكون صح

يحدد للبعدين بجسم واحد فرجيشانه واحد لان الجسم الواحد فرجيث
انه واحد لا يحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو يحدد به الجهتان لم يكن ذلك
فرجيشانه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل امتداد طرفان وكذلك
الثلاثة بالطبع وقوله المحدد بجهتين موافقة لك لانا
وضعنا يحدد للبعدين بجسم واحد فيكون المحدود بجهتين جهة واحدا بالفرض
فيفهم الاستدلال لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحديد
البعدين بل في تحديد جهة واذا قيل يمتنع تعدد الجهة بجسم واحد
فرجيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهات بالطبع فوق
واسفل لا يحدد بالجسم الواحد فرجيشانه واحد جهتان بل جهة واحدة
انتظم الكلام فرغ استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام
في تحديد البعدين كانت تلك المقدمات رائجة قطعا وهذا استدراك مشترك بين
الكلامين وهو يفيد جهة القرب فانه يمكن ان يقال الجسم الواحد فرجيث انه
واحد لم يكن محددا الا بجهة واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب
فذلك وان كان كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه
لان الخيط كاف في تحديد امتدادين الاولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد
كما هو في العمق والعرض جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين قوله
فباطل لو جيز تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يحدد بكل من الجهتين وجهة
البعد لا يحدد بشيء منهما فالجهتان لا يحددهما جميعا والمفروض خلافه وقوله
فاذن لا يحدد الجهتان لكل واحد منهما الصواب فيه ان يقول لا يحدد الجهتان
بها لان المفروض تحديد الجهتين بالجسمين وعدم تحديد الجسمين بكل واحد منهما لا يناقضه
واما ان المحدد يجب ان يكون جسمين فما ثبت لو اشيع تحديد الجهتين بجسمين
فكيف صار مفروضا فيه على هذا الدليل بدونه تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني
فهو ان لكل واحد من الجسمين جهات والجهات من الجسم الآخر فيبقى بعض
الجهات وعلى بعض الابعاد ليس بها من وقوعه في الجهة الاخرى
وعلى البعد الآخر فلا يكون وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا

طرفين بحسب الطبع

تحدد

يكفي

تحدد

الجهة

بلغ يمنع وقوعه في الجهات الاخرى وعلى البعد البعد الآخر فيكون المانع
موثرا في الجهة وبين وضع الجهة والشيء انما يوثر في تعين وضع لو كان
ذا وضع لان المفارق نسبته الى الباقي في جميع الجهات والابعاد على السواء
فيمتنع وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى بعض الابعاد وان كان لها دار
وان كان لغير هما سل وهناك نقصان اجلى ونقصان اما الاجماع فهو انه
متنقص بالحدوثان وقوعه على بعد في المركز دون سائر الابعاد بل يكون نصف
قطره الطول او اقصر ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس بمانع
واما التفصيل فهو انا لا نسلم ان وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض
الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر ولم لا يجوز
ان يكون لصورة نوعية تقتضي تخصيصه بجهة معينة وبعد معين اما ما ذكرتم
الا حصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الآخر اذا لم
يطبعه او بادته بعد امتنعا لكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك
البعد بالنظر الى طبيعته وذاته فيكون تلك الحصول في سائر جهات الجسم
الاول بالضرورة فالسؤال لازم وان على الشيخ لاقتصاره على تقوية
النسبة في سائر الجهات بل على الشيخ حيث ضم مع الجهات الابعاد
على انه امر زائد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان يريد بيان امتناع
الحركة المستقيمة المطلقة في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة
على محدد الجهات والآخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة
اما بيان المطلب الاول فهو ان كل جسم فرضناه ان يفارق موضوعه الطبيعي
فامتنع ان مفارقته بالعرض ويكون فرجهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون
الى جهة فلا بد ان يكون موضوعه الطبيعي بجهة حتى اذا فارقه يكون متحركا في
تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها والجهة التي موضوعه الطبيعي واقع
بقربها يمتنع ان يحدد به ذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضوعه الطبيعي
واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه او لم يكن ولو كان يحدد الجهة
بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك ايضا لو تحدد

من ص

انه

بعدها

وقوعه

الابعاد

تخصيصه

بلغ

الجهة به الكلام حركة مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت ان ما فرضناه ان يفارق
موضوعه يمتنع ان يكون محدد الجهة وينعكس المحدد الجهة يمتنع ان يفارق موضوعه
وكل ما يمتنع ان يفارق موضوعه يمتنع عليه الحركة الاينية فهو الحركة المستقيمة يمتنع
ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فنقول يكون موضوعه
الطبعي متحد الجهة ولا بد ان يجب ان يكون موضوعه الطبعي واقعا فيها
جهة مما فاذا تحرك الجسم اليه بقي انه متحرك الى تلك الجهة واذا تحرك منه بقي انه
يتحرك عن تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي فرجهة والى
جهة وقولنا يجب ان يكون محدد جهة موضوعه الطبعي لا معنى لافادة الجهة الا
الموضع الا ان الموضع واقع بها كما فسرناه واما المطلوب الثاني فبيانه
ان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي فرضناه ان يفارق موضوعه
الطبعي وبعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون فرضناه
الحركة الى الموضع الطبعي او عنه والجهة لم يوجد بعد فان قلت اللازم
منه ليس الا ان الجسم فرضيت انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم
يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول اللازم هو المطلوب
وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم
على الاجسام المستقيمة الحركة لا فرضيت الذات بل فرضيت شانها
الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم فرضيت شانه الحركة ليس
متقدما على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متاخر عن الجهة او
معها وايا ما كان يكون محدد الجهات متقدما عليه فان قيل
عسى ان يقول الشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة
على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات المستقيمة الحركة
وبهما حاصلان فرضيتقيد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبعي او
اليه بان يقال اما ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة
يستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة ولا بد
واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم

ان صح

قابل صح

الذي

الذي فرضناه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فما فايدة تقييد
الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبعي والجواب ان الفايدة في ذلك
هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات
مطلقا فان برهان تناهي الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات
المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايز بالطبع لان الاجسام يطلب بعضها
ويهرب عن بعض والبعض الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة
لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت
فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلما احتجنا
الى اثبات المحدد لا لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا لتمايز
المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع
هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد يحددهما ورفعنا النظر عن الجهات
المتغيرة بالعرض هكذا وجه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع
الحركة المستقيمة في محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة
الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام
في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى
متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب اما انه
اعاده في مسئلة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام في هذا
المقام بان الغاية في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبعي او
اليه هو التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على اجسام المستقيمة الحركة فان
تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالحد كان الحد مقدما من حيث
تمايز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية
لا من حيث ذاته على ذاتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد مقدم على الاجسام
من حيث انها ذوات الجهة قال واعلم ان تقدم محدد الجهات
على ذوات الجهة يمتنع في هذا الفصل تردد ان احدهما في تقدم محدد
الجهات على الاجسام ذوات الجهة بل هو بالعلية وبضرب اخر والثاني

على

الشرح

التردد بين

في الجهة انما قبل الجسم المستقيم المركز او معوقا راه البحث عن التردد واما
التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة
يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظ وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب
رفع الاجسام ذوات الجهة فحيث انما ذوات الجهة لا يرفع المحدد
يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع
الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة فحيث انما ذوات
الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة فحيث انما ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد ولا معنى بالتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه
رفع المتاخر فمن غير عكس فان قلت المحدد يشكل في تحديد هذا الوصف
وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان
لم يكف فيسلم يكن تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد في الكفاية واما
التردد الثاني فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهو يس وجها
آخر لتشكك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في التعجب عن التردد الثاني
على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما ولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا
بينهما بقولهم وايضا ونقول ايضا وقال الامام هذا التردد لا وجه له بل
لا يليق ما ذكره في النمط السادس لجزم بشيء تقدم الجهة على الاجسام
ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة فحيث
انما ذوات الجهة فان تاخر وجود ذوات الجهة فحيث انما ذوات الجهة
عن الجهة تاخر عدم الخلاء عنها والتاخر عن الشيء هل هو ضرورة اذا
تاخر وجوده عن وجوب الشيء لم يكن حاله سوى الامكان فيكون الخلاء ممكنا
في ذاته ممتنعا لغيره وانه محال وهذا الوضع لا يمنع تقدم محدد الجهات
على الاجسام ذوات الجهة لتاخر عدم الخلاء عن الجهة وان شئت
انما هو تبعية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم من وجود ذوات الجهة
عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما
الباب لزم وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام

لوصر

لذاته

ذوات الجهة

ذوات الجهة ومستقرة الحركة على نهج الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام
ذوات الجهة فحيث انما ذوات الجهة ضرورة انه كون الاجسام ذوات
الجهة يتوقف على الجهة والتوقف عليه متقدم قطعا فالكلام فيه ان
يكون الجسم المحدد بجهات قد ظهر فرابه سبب ان يبقى ان محدد الجهات
لا يكون له موضع بفارقه ويعاوده وذلك اما بانه لا يكون له موضع اصلا
فهو محيط على الاطلاق وان كان له وضع بالقياس الى غيره واما بان يكون
له موضع لكن لا يفارقه فهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا انتج للبحث
المتقدم صدره بالفاء واما تعريف الشيخ المكان بالسطح الذي يلاقي الجسم المحيط
بالجسم فهو المكان فتعريف الشيء بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح
باطن جسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام ينقسم الى المحيط على الاطلاق وغيره
والى ما عداه فانه هو محاط مع ان محيط يحتمل القسمة يجوز ان يكون الجسم محاطا غير محيط او
ان يعني به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فالموضع والوضع
بالاستقرار اجمعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس
الى الامور الداخلة اللهم الا ان يجعل القسم الاجسام المحيطة او يشترط في هذا
شرط الاحاطة قال ولعله لا يكون المحدد الاول القسم الاول لا يمكن ان
البرهان ما دل الا على ان تحدد الجسمين بجسم واحد محدد يحيط جهته ويتركزه
جهة اخرى فغاية ما في الباب ان المحدد لا بد وان يكون محيطا واما انه يكون
محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا
وايضا اللازم من الفصل انما هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه
ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا فيجوز ان يكون له مكان وان لا يكون
فلنذكره والشيخ قال الشك وانما لم يتحقق احد القسمين وبنى الامر على الاحتمال
لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا
وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر ونقول التشكك
ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئان بل في ان محيط على الاطلاق
او غيره فالصواب ان يقول الوفق تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل

الشيخ

مما

فان عنى بقوله
والى ما عداه ما
هو محاط م

المشيخ

الاحتمال

اقول

سواء كان الحد محيطا او محاطا واعترض ايضا بانه قد اصال في البرهان بكون
تحديد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف يجوز ههنا و
اجيب بان ما سبق هو انه يجوز ان يكون جسمان احدهما محيط بالآخر
ويحدد احد الجهتين بالمحيط والآخر بالمحاط واما ههنا فالمراد تحديد الجهتين لكل
من المحيط والمحاط فانه يحدد احدهما من الآخر وانت تعلم ان اتحاد الجسمين لا
بين الفصلين وههنا ان الحد محيط على الاطلاق وانه محاط لانه محيط
على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فانه قلت الشيخ لم يتشكك في
ان محدد الجهة والمحيط على الاطلاق او غيره بل شكك في ان الحد
الاقل هو المحيط على الاطلاق او غيره فالفايدة في تقييده بالاول
فحصول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا وانما اشتغل فقد فسر الاول بانه الذي
لم يحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الذي هو في تحديد الجهة حتوا فانه اذا كان
محيطا من الاجسام ذهبت الجهة ووضعا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا
يحدد به الجهات كمن بالعرض فليس المراد بالحد الاول الا ما يحدد
به الجهات الذي هو شك ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة
محاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل الحد الاول هو الاقسم
الاقل ولم يقل هو الاقسم انما فقد عرض بان الحق ان الحد الاول هو الاقسم
الاول قال الشيخ وذلك ان الحد الاول لو كان محاطا لاحتاج
في تحدد موضعه الى غيره لانه يحدد موضعه متقدم وهو لا يتقدم على موضعه
فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون هو الحد الاول وفيه نظر لانه لا يحتاج
تحديد جهة في تحديد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات
الحركات المستقيمة فالاولى ان يقال جهة الفوق يصح ان يكون وراءها
ذو وضع لانه لولاه لكان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة
لا بد لها من جهة تمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة
التحت فاو فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا
انفذ الاشارة فيها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام

هو

على صح

على موضعه صح

الجهة صح

سبب التردد هو ان الذي يمكن ان يقول عليه فرضا ان الجهات هو
الفلك الاول ان نقول انا لو قدرنا وجوده فمن غير ان يحصل في حشوه
سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فان كان
وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تاثير في ذلك فلا يكون المحدد اقاما هو
وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفي الفلك الاولى في تحديد الجهتين
على تقدير عدم انتفاء ان لا يكون انتفاء محدد اعلى تقدير وجوده وما نقله
الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير
مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر كان فيما فرض تحديد الجهتين
بمحيط او محاط وههنا لم يفرض تحديد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم كفاية
المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال يمكن ان يقال
ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول مستقيما في
الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد
علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احدهما اقدم من الاخرى وجب
استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من قولهم متى
اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على
معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان بحيث امكن ان يكون
كل منهما علة مستقلة لما بعد لا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول
علة مستقلة لتحديد الجهات واحتمل ان يكون انتفاء علة مستقلة استند
تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اشارة الى
المدعى وهو ان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل
فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف
في تحديد الجهتين سواء كان مستقلا على انتفاء او غير مستقل لان جهة الفوق
يحدد بمحيط وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر
كلامه كان معارضة غير تامة وانما يتم لو كان استناد التحديد الى الفلك
الاول لكونه اقدم وهو ممنوع قوله اقول اما وجه تقدم المحيط هذا

محدد صح

مستقلتان

جواب للشك لاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود
انه الا قد مر انه يحتاج اليه في تحديد موضعه فيكون متقدما عليه فرضيت تحديد
الموضع وستبدا له ياسر آخر في ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه في رتبة
الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فبتقسيم اجمالي وتفصيلي اما التقسيم الاجمالي
فهو انه نقتضي ان يكون محدد جهة الهواء متقوما بالنار ومحدد الماء الهواء وان الهواء
مثلا اما ان يطلب متقوما بالفلك او متقوما بالنار والاول باطل والا لكان بالقسر
في موضعه الطبيعي واما فيتعين الثاني فيكون متقوما بالنار محدد الجهة الهواء ولا فاقر به
واما التفصيلي فهو انا نسلم ان النار اذا كانت طالبة لمتقوم فلك
القمر يلزم ان يكون متقوما بفلك القمر محدد الجهة غاية ما في الباب ان يكون محددا
لمكانه الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة لم ان الدليل على امتناع كون
فلك القمر محددا للجهة انما على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان
الجهتين متباينتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يجتاز على غير النار لم يكن متحركا من جهة
الفوق بل الجهة الفوق ففلك القمر لا يكون محددا لجهة الفوق فان قلت
النار خفيف مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون
جهة الفوق متقوما بفلك القمر اجاب بان المراد ليس انه يطلب ليكون
فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مباينا
جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل التبع ونحن نقول ما ذكره
معارض بانا نفرض متحركا يجتاز على الفلك الاعظم فانه يحكم جزء منه متحرك
الى فوق لا فوق ولو استحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو الانفصال لكن
استحال ذلك الفرض لوجود المانع والاولى الاستدلال بامتناع الاشارة
على ما مضى في الدرس السابق انا نختار ان يكون متقدما فمن قبل الاجسام
فهذا الكلام لم يحدد الاقل متقدم على ما دونه في الابداع والوجود لكن هذا
يقتضي امكان الخلاء فاخرم اولا لم اولا بقول الوسائط واخرى
بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية
وان لم يحدد الجهات سائر الاجسام لم يكن البعد بالطبع فتقدمه بالمكان فرع

يكن صح

اذ بالرتبة

او بالرتبة وهو راجع الى ما ذكره الشارح فرقة الوسائط اذ لا معنى لمرتبة الا
انكما اذا نزلت عن البدايكون وصولكما اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام
لكن في فواد لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محدد الجهات سائر الاجسام لكان متقدما
بالطبع ولا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من
جهة فانه يحتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام
فرضيت انما ممكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد
الجهات ليس المعنى وانما الجهات المعتبرة في الجهات الحركات المستقيمة
وليس لطبيع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محددا
لجهات سائر الاجسام فلم يبق الكلام على الشك فيه ويكون نسبة
وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا وذلك لانه قد ثبت ان المحدد
واحد تتحدد جهة الوسط وجهة البعد مركزه فيكون في حقه نقطة يكون
نسبة اجزاء الفرض اليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اوسط اليها وبعضها
ابعد عنها والا لم يكن ملتقى النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نعني بالمستدير
الا ذلك هذا بيانه فرضيتها واما الشارح فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين احدهما
ان اجزاء المحدد مفروضة والآخر مستديرا راد بيانهما على التعقل
اما الاول فيتعقل المحدد الاول لا يجوز ان لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء
بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل
كان كل منها مختصا بذاته بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجسام
يختص بجهة من الاجسام الداخلة خلافا لها من الجهة على تلك الاجزاء لكن المحدد
متقدم على الجهة واجزاءه متقدمة عليه فيلزم ان تباين الجهة عن تلك
الاجزاء ولا تباين فرضه وانه خ واما الثاني فيتعقل ويجب ان يكون
الى آخره ونحن نتعقل المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات الحركات
الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات
الطبيعية فممنوع وذلك لانه كان اريد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا
فسلم لكن الجهات المتاخرة عن اجزاء المحدد هي المحددة على جهات الحركات الطبيعية

والجهات التي لا تتناهى فهو مطلق الجهات ولا استبعاد فيه وايضا الجهات
لا تتناهى من الاجزاء فرجحت انا وذات الجهات وتناهى فهما بحسب
الذات فلا يلزم محال وهذان السؤالان واردان على دليل الاستدارة
مع مزيد وهو انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الاسطى لانه لو كان عند الكائن
بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء الذي يلي المقعر وبعضها ابعد عنه
فيلزم تقدم الجملة على محددها لا يليق هذا وارد ايضا على ما ذكر من البيان
لانا نقول لا نعني بكون المحدد مستديرا الا ان يحيط بسطح مستدير
لا يكون محصورا المفروض فيه بعضا اقرب الى المركز من بعض وهو
ثابت مما ذكرنا ولا يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز
في غاية البعد من السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف
الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فمنوط النقض لان المحدد
ليس بجسم وسطح بل جسم وسطح فيلزم من اختلاف اجزائه تعاقبها
في جهات ويتعدد المحدود اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعة
واحدة لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع
الشارح اولا في بيان معنيهما فالطبيعة تطلق على معان والمعنى المقصود
ههنا انه مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض فقوله
ما يكون فيه ضمير مستتر في يكون وضمير بارز في فيه اما المستتر
فيرجع الى المبدا واما البارز فالى الطبيعة مبدا اول لحركة جسم
يكون ذلك المبدا فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدا العلة الفاعلة
لاستلزام انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كان الطبيعة علة تامة
للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر
انها مبدا الحركة والسكون فلو كانت علة تامة لامتنعا في الوجود وايضا
بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على امر شرطي يتصور
الحركة مع عدم الحالة المانعة والسكون معها والمراد بالحركة النوعان الاربعة
وبالسكون ما يقابلهما وبالاول الهرب ان الفرق بين واسطة بينه وبين

الجهة

لانه

١٢٢

الحركة

وبين الحركة ولهذا يخرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهي النباتية
والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع تلك الاجسام وتعتبر
التي فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا اسميت تلك الاجسام اعضاء الحركة
بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة من طبائعها وقواها مثلا النفس النباتية
تحرك العناصر في الاثمار على نسبة مخصوص والتاثير في الالوان من الحمرة والبياض
الى السواد فيتحرك العناصر على تلك النسبة والتاثير في تلك الالوان فالحركة انما
مستندة الى الطبائع العناصر البارد والنفس النباتية تاثيرها واما الكيفيات
فهي الحارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحريكها تارة على صفات
في الكتب الطبية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بتوسط الميل فلا يكون
مبدا اولا اجيب بان الميل ليس بتوسط بل آلة لها فان المراد بالتوسط هو
التوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر في الاقطار في الكيفيات بتوسط
الطبائع وهي محركة ايضا وقد ما يكون فيه اضرار من المبادي الصناعية كالنجار
فان مبدا تحركات الآلات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصانع
فانهما مبدا تحرك الخشب وحركة المطارق على الذهب والمبادي الصناعية
لا يدخلها في الشعور فيكون اخص من المبادي الطبيعية واعلم ان الحركة الطبيعية
انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان
الحجر هو الذي يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك
الحجر بتوسط طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يتحد الفاعل بل القاسر
محرك اول وكذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل
الحركة الغير طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدام انعدامها
بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدا فالحاجة الى اخراج بقيد
الحصول ما يكون فيه معقول هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر
شابه في النظر المبدا الفاعلي حتى سبقت الاوهام الطبيعية الى
ان فاعل الشيء استحقت الحاجة الى الاحتراز عنه وعن لزوم
تسلسل بالعرض ومعقول في بيانه فذا اعتبر في التعريف

طباع

امران المحرك وهو المبدا والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يكون ان
يتعلق بالمحرك حتى يكون تحركه بالذات لا بسبب تسخير قاسر ويكون ان يتعلق
بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات لا من خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن
القسر فانه مبدا المحركة القسرية وليس بمحرك بالذات بل بتسخير او
في متحرك بالذات ليس طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يخيل
ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحركه بالعرض وهو يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون
حركته بالعرض واما كلام صدر احتراز عن مبدا الحركة العرضية كطبيعة الحجر
فرحيث انها تصلح فانها وان كانت مبدا لحركة بالحركة الا انها ليست
محركة له وهذه الحيثية اما بالعرض فهي ليست طبيعة فهذه الحيثية بل من حيث
هي انها طبيعة جسم او الجنس وكجالس السفينة فانه متحرك بالعرض وطبيعة
مبدا الحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في
تقييد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم متحرك او ليس
فلابد ان يكون تحركه وسكونه مبدا فيه الحركة والسكون اما بتوسط
شيء او بلا توسط فان كان بتوسط كالنفس الارتقية تحرك جسمها بتوسط طباع العناصر
فاما ان يكون ذلك المبدا في الجسم المتحرك او لا فيه وانما كالمبدا القسري
ليس بطبيعة وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدا الحركة بالذات
او لا يكون فان لم يكن كطبيعة الحجر فانه مبدا الحركة القسرية لكن لا
بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدا الحركة
بالذات اي لا بسبب القسر فاما ان يكون مبدا الحركة بالعرض
او لا بالعرض فان كان مبدا الحركة بالعرض كحركة الضم من الجالس
فان مبدا الحركة والجالس مبدا لحركة الضم بالعرض فهو ليس بطبيعة
من هذه الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار المحرك فهي مبدا لحركة الجسم
اما ان يكون مبدا للحركة الذاتية اولا ومبدا الحركة الوضعية
فقد انقدح من هذا التعريف ان مبدا الحركة هو الطبيعة
انه مبدا الحركة بالعرض او مبدا الحركة بالتقسيم

ايضا الوضعية وانك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة بهذه
سببا الجسم او بالقيد التعريف بوحدة المنبع وعدم الارادة فيخرج النفس فانها
قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فانها منابع لها قيد آخر يخرجها فتكون
للحركات المنسوبة الى النفس الارتقية اما حركات انتقالية وهي الحركات الارادية
واما حركات في الكم كالنامية وفي الكيف كالتحرك التمرة الى الاحمرار والنفس بالفعل
الحركات الانتقالية بتوسط طباع الاجسام وبالحركة الاعضاء اي خلاف الطبيعة
للجسم كما في الصعود والهبوط الحادث الاعتياد لتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة
فلو كان تحركها الذاتي بتوسط الطبيعة كانت حركة الانتقالية مقتضى الطبيعة فان اقل ما في الوسط
والمدد اخرجوا فاما في الحركة فانها تحرك النفس الحركات الكيفية او الكمية بتوسط الطباع
فان النفس تنقص الطبيع في الاقطار او في الكيفيات فتحرك ولا في قوة من
الطبايع وهي تلك الحركات فالتقييد بالارادية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات
الكمية والكيفية لا بالقياس مع الحركات الانتقالية فاذا قيد التعريف بالقيدين من حيث
هذا الاعتبار ايضا ودلك لان المحرك بالذات لا بالعرض اما طبيعي او
ارادي على التقديرين فاما بارادة او لا فالحركات منحصرة في ست اقسام وبيان
الحركات الذاتية الغير الوضعية في اربعة اقسام لنظر فرجوه احدها ان قسمة
الحركات غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها والحصر انما يتم بالحركة الحركة اما غير
عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه
بل فيما يقارنه وغير الوضعية اما القوة خارجة عن المحرك او غير خارجة والاولى الاقسام
والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة
اما بالارادة وهي الطبيعية او الغير ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما مركبة من مصدرها
القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة الذاتية والاولى اما مركبة من مصدرها
وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا وهي التي تحرك النفس وثانيها لو كان محركها
لا على نهج واحد فغير ارادة هو النفس النباتية ومع الارادة هو النفس
الحيوانية لكن لكل حيوان نفس لوجود الحركتين فيه وثالثها النفس الطبيعية
من حيث بقيد الاولية لانها اما تحرك جسمها بتوسط طبيعة او لا في الغير بتوسط الطبيعة
وبينها فلا حاجة الى قيد عدم الارادة فلا فائدة في قيد النفوس بالارضية

في الاشارة ولا يندفع الاستدلال من هذا المقام الا بتنقيح ما في الشفا قال
الاجسام انما تتحرك حركات ذاتية عن قوى فيها هي مبادي حركاتها و
اعنا انها اما ان تحرك وتفعل بالارادة او لا تحرك بالارادة اصلا فاما ان
لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان يكون منشأ التحريك والفعل او يكون وانما
يسمى طبيعة كالنار في هبوطها والثانية يسمى نفسا نباتية كالنبات في نموها
وتغذيها وتنميتها وان حركت لا بالارادة حركات لا تعلم سببها تعرفها وتسمى الاصوب
وتعريفها وتنميتها وان حركت بالارادة في الجملة فان لم يتمكن تحريكها
فهي النفس الفلكية كالنفس في دورانها وان تمكن فهذه النفس الحيوانية وقد
مدت الطبيعة ما ذكرناه اولا فقولنا مبدأ الحركة ان مبدأ فاعلا يصدر عنه الحركة غير
وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانه مبدأ لبعض حركات
الاجسام التي هي فيها لا بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وما
العبود على ما مر فلا تنتقض القوة على الاجسام الا بقوة واحدة بالطبيعة وحركة
فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس
في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد كما يخرج النفس الارضية
ولما اورد القسمة على القوة لا على الحركة كما اورده الشيخ اندفع سؤال الحصر لان
النفس الحيوانية وان كانت مبدأ الحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة
في الجملة فان قلت اذا اعتبرت قيد الطبيعة ان يكون تحريكها غير ارادية لم يدخل
الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر من الفلك بالارادة فنقول
صدور الحركات الفلكية عن نفسها بالارادة واما عن طبيعتها التي هي صورتها النوعية
فبغير ارادة وشعور هي مبدأ اول لجميع حركاتها الذاتية ففي واحدة الطبيعة لا تحاله
والطبيعة الواحدة تنتفي عن الفلكية لما قوله واحد غير مختلف لقائل ان يقول
قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نوع واحد
غير ارادة فالمراد من الطبيعة هنا ان كان هو الاطلاق العام فلا نم ان كل ما هو طبيعة
واحدة لا يصدر عنه اشياء غير مختلفة فان الحيوان طبيعة واحدة بذلك المعنى
اختلاف افاعيله وهو كان المراد الخاص فهذه القضية هنا بيان لانه يرجع الى
ان كل جسم يصدر عنه افاعيل على نوع واحد لا يصدر عنه اشياء غير مختلفة

ولا معنى لاقتضاء الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نوع واحد لا يعني الا الاشياء
الا ان يقتضي اشياء غير مختلفة ولا يندفع هذا الاعتراض الا اذا اجرى الكلام
على الوجه الذي نقلناه من الشفا بان يقول الجسم البسيط طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة يصدر عنها اشياء غير مختلفة لا شك ان في هذا الكلام تشابه الى ان البسيط
ليس بكرا لا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا يصدر عنها الا اشياء
غير مختلفة وح يكون الشارح بناء قال الامام المقدمتان هما ان الجسم البسيط
لا يفعل الا اشياء غير مختلفة والجواب ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة
وانت تعلم ان المنع غير موجه لان الشارح من الشكل الاول وفي بعض الحواشي ان منع
الامام على المقدمة الثانية وكلامه يشعر به لا دليل عليه ومع ذلك فهو ايضا منظور
لانه سيجيء الفصل الثاني هذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم تقتض الا
وضعا معينا وشكلا معينا ويكون ذلك الاقتضاء دائما لا في
وقت دون وقت او في حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور يتأتى على
عدم وضع المقدمتين لانه منتظم مع كبرى القياس المذكور قياسا هكذا القوة
الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء
مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية يصدر عنها ليست بطبيعة واحدة وهذا النتيجة
مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط طبيعة واحدة وكل قوة حيوانية
لا يكون طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية ويكون ان
بقي لم ترتيب القياس كل ما له قوة حيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة وكل
ما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فنقول كل ما له قوة حيوانية فله طبيعة
واحدة وهو مع قولنا الجسم البسيط ما له طبيعة واحدة ينتج المطلوب هذا الكلام
على تسليم المنع لا حاجة اليه فانه لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع استدلاله اصلا
توجيه هذا المقام في المختصر آخر الكتاب وكلام الامام غير ما فهمه الشارح
الشارح اورد قوله الجسم البسيط لا يصدر عنه اشياء غير مختلفة على انه يكون
لازما فيكون والذي حينئذ هو البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها الا اشياء غير مختلفة وهذا القدر يستلزم الانتاج الشكل الثاني

هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل الجسم البسيط غير مختلف
فغير لازم لجواز ان يكون للجسم البسيط قوة حيوانية كالطبيعة واحدة غير مختلفة
الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها
يختلف وهي افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضي الجسم البسيط الاشياء
غير مختلفة فيه اقول الشيخ هذه سهو لقوله ان اراد انه سهو لما عرفت تقييدها
فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الا اشياء
غير مختلفة فهي ممنوعة وانما تصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وذكر
المنع على قوله وما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السابقة
لكلية القاعدة لان ما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام الامام
لم يندفع بما ذكره الشارح لانه لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة
قوى اخرى لفعلها لكان فيه تركيب قوى فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول ليس
المراد من اشتمال التركيب القوى والطبائع ان لا يكون في الجسم البسيط طبائع مختلفة
حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضي حرارتها وطبيعة اخرى تقتضي برودتها
واخرى تقتضي خفتها لم يخرجا عن بساطتها واجزاؤها كلها في
جميع تلك الطبائع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح
الشارح ويختص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية لكل
الطبيعة على ما مر بيد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعي
حاصل له الجسم اذا خلي وطبعه فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا الموضع
لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل
طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضي مواضع معينة بل يقع في اي مكان
حيث اتفقت فان ابخرة الهواء ربما يحكم في جو من مكان الهواء وربما
يقع في آخر جوابه ان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسائط فالجسم
البسيط الكلي يقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به
البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب وما يؤيد هذا الشارح
سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي

وفيه نظر

وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلي وطبعه فهو مكان معين كما ان كل البسيط كذلك
فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعي لعله يقول جزء البسيط لو خلي
وطبعه لاتصل بالكل فلا يبقى جزءا فاذا هو موجود اذ لو لم يكن وطبعه كذلك لما
ح الى تخصيص الجسم البسيط بالكل ثم المنقول المركبات الواقعة في المكان من
اجزاء مكانه الغالب دون اجزائي آخر مع ان نسبتها الى جميع تلك
الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مناف
لقوله الشكل مثله لان الشكل ليس مثلا في جميع اجسام المركبة والبسيط
فعلى اعتبار الاختلاف وانت ليس في جميع الاجسام بل في البسيط
فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسائط والآخر مثله
فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم ما لو صح والشكل وقوله وشرط بل على انه
شرط زائد وليس كذلك لانه اذا عرض تاثير غريب لم يكن طبيعيا فهو
عطف تفسير وجعل الامام القضية كلية واورد الوضع المغير وقال اما
لم يورد الموضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه
عن جميع الاسوار التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع مغير
اعني لا بد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان نسبته
الى الآخر بالقرب والبعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون
له حد واحد كالكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال الشارح المراد
بالوضع على تقدير ان يكون له فليس غير المقول لا المقول كما حمله الامام عليه لانه
عما يقتضيه تاثير غريب في خارج الاذهان وذكر الشكل مغنيا عن ذكر الوضع لكن
الشكل بنفسه حد والوضع بذلك المغير نسبة الاجزاء فهو عارض للجسم
بعد الوضع واقول الامام ان حمل الوضع على المقول الا انه صرح بارادة
الوضع المقدر لا الوضع المحقق فلا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود
امر في الخارج وايضا السوال وارد على الموضع لانه انما يحصل في خارج فانه
السطح الباطن للحاوي فوجب ان لا يكون مقتضى طبائع الجسم واما اعتبار ذكر
الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب لانه غاية ان اعتبار الوضع سابق على

على اعتبار الشكل بل غايته ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن
عن ذكر العلة ولو كان الطبايع مبدأ لما اوجبها قوان عند زوال العلة فيه
منع ظاهر فان المبدأ هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف
لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة
التامة لا يتخلف والاستحقاق لا يستلزم الاستحقاق لا الاثر والعلة
التامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلقون المبدأ على العلة التامة
كما هو حوابي تعريف الطبيعة والاولى ان يقال لو كان مبدأ ذلك او مبدأ جزء
لا احتمل ان يسبق لما لوهم انتفاء تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاجتماع

واعلم ان الجسم اما بسيط البسيط لا يكون ان يقتضي الا مكانا واحدا
لما مضى فان البسيط لا يتنوع واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضي شيئا
مختلفا واما جزء البسيط فكما انه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان
المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء
هو جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا من مكان المدور التدوير
هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلا والابداع يقع بما يشترك فيه لا يكون
مسبوقا بزمان وهو مقابل للاحداث ولا حاجة ما يقابل التكوين و
الاحداث معا فان الايجاد اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او لا فان
لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان فان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث
والا فهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة بزمان كالاجسام
المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك وليس
ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث
فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضي وجود الخلاء حال الابداع فيه نظر
اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم
فلا زمان الا وهو جزء ذلك المكان مركب واما ثانيا فلو لا يجوز ان يكون مع
ذلك المكان بسيط قسر او كان القسر ضرورة الخلاء وقوله لو جوز
خلو مكانه الاول ممنوع وانما يجب لو لم يتخلل الجسم الذي حواليه واما ان

لا يتخلل

مكان

مكان المركب ما يقتضيه فالاحسن حينئذ على الاطلاق ايجاب المكان
فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله
في مكان المغلوب وما يفيد الصورة النوعية ثقلا مطلقا كما ان ثقل
الذهب ليس كثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية
واما مكان القسم الثالث فالحق وجوده فيه لانه اذا لم يغيب شيء
من الاجزاء اصلا كانت نسبته مع جميع الامكنة اليه واحدة ولا يشغل ما يشغل
منها بل يبقى حيث وجد ففي احد الشيخ اذا تساوت الجزئيات
عنه بالجسم ورجع يكون الضرورة عنه يرجع الى المكان الذي الحق وجوده فيه
ومعناه ان جزئيات العناصر الكلية اياه متساوية كنسبة جزئيات
القطع المتفاضلة بعضهم وهذا الجزء وتخيل لا ان هناك جزءا بالفعل
لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق طبيعي وفي بعض
النسخ اذا تساوت الجزئيات عنه ما آخر فلا يعود الضمير الى المكان
اذ لا معنى له بل الى المركب والمعنى ان جزئيات اجزاء المركب متساوية
فلا يكون فاضل منه لاعنه لانه المركب منشأ الجزئيات لا ان الجزئيات
متميزة عن المركب شرع في الشكل المدعى ان شكل البسيط
مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط
واحدة وتاثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها
فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه
مسطحا وآخر منحنيا وآخر نقطة وفيه نظر لانا لا نسلم ان تاثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها ولم لا يجوز ان يكون
لجهات واعتبارات يصدر عنها بحسبها في مادة واحدة وافعال
مختلفة والنسبتان الواحدة من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد
ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة فلما ذكر
بقوله فان قيل ان الاجسام المختلفة فتقريره ان البسيط لا يجوز
ان يشترك في الشكل المستدير لان اشتراكهما في الشكل مستلزم اتحادهما

صورته

بقال

سطوح

عنه

في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما الحاق والمعلولات فلا
يستلزم الحاق العلة فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات بدون
العكس فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في
العلة فبالطريق الاولى ان لا يستلزم اختلاف العلة في العكس استناده
الى الطبايع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق الى ان الشكل طبيعي
اجاب بان عروض الاشكال المعينة باستناد عروض المقادير وعروض
المقادير الاشكال المعينة مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال
اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجبلة المطلقة متى يكون الشكل
المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة
النوعية واما النقض فلا يشار اليه بقوله والقايل ان يقول فيجوز ان
اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل والجواب
ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا واذا تكلم
في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا حصلت
وطبعها وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة
من العود فان قلت لو كانت اليبوسة مانعة من حصول الاستدارة
وهي من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة
مقتضية لشيء ولا تمنع من حصوله ومن البين استحالة ذلك اجاب
بان المنع بالعرض وهو جايز واعترض الفاضل الشارح المحقق
الامام على الدليل المذكور بطريق الاول انا لا نسلم ان الشكل مقتضى
طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع انه لا يخلو عن
وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضي الجسم شكلا معينا وموضعا معينا
مع استتباع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلا وطبيعته يقتضي
بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل
المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلا وطبيعته لا يلزم ان يكون

استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن صح

١٤٢

لعال

لو وضع

له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظر لان لزوم الشكل
والوضع المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لو فرض الجسم
موقوفا على غاية الجاذبة ولا شك ان الجسم لا يقتضي من حيث طبيعته
ان يكون مشابها بما يعرض الشيء لو بسطه ليست هي بالذات لا يكون
عروضها بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الاعلى الحاوي فانما يلاحظ
حاويته لا يقتضي بان له مكانا فيجوز النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي له مكانا
وهذا قدر مرمة الطريق اما المنفصل بالفلك فانه يستنبط مع انه له اشكالا
مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز شكل ولكل من التمييز شكل
مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقوة فيها تدوير او كوكب وللفلك
شكل وللنقرة شكل آخر وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له فتعدد
الاشكال المختلفة اما يكون قسريا وهم لا يجوز من ان يكون شيء من
احوال الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا قسر دايم والا لزم التعطيل
في الوجود والا لزم كون طبيعة فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان
قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والتمات و
جميع الاشكال التدوير والنقرة والفلك مستديرة غايته ما في الكتاب
تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه فيحصل الدليل وهو ان تاثير
الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل
لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كان مستديرة وبوسته
متمات الافلاك في الشرح فانه لما عقبه بالاستدارة ليس معناه ان اشكاله
غير مستديرة فانه باطل بل معناه ان اشكاله مخالفة لمقعر
استدارة الفلك لا شكل المستديرة التي للفلك والجواب ان اختلاف
الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل
كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل والا لزم
حصل للفلك صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن انتقل بصورة اخرى
اخذت منه كرة اخرى هي خارج المركز او تدوير او كوكب فحصل الاشكال

والمتممين والخارج المركز صح

بلن صح

مختلفة فان قلت حلول الصور المختلفة لا يدل ان يكون لاختلاف المواد او
لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك
اجاب بمنع الحصر فانه من الجائز ان يقبل صورة كالية ببعض البسائط
في الفطرة الاولى لكن يعود الى القوة بالفعل كما جاز انقلاب
بعض المركبات الامور يعود الى العوامل في الفطرة الثانية والصورة
الكالية هي التي لا تفارق اما بدل اما انها لا تفارق اصلا
كالصورة الفلكية او انها تفارق بلا بدل كالصورة الحيوانية فليست
اذا فارقت حلت ببدل الحيوان صورة اخرى نوعية بل
الحل التركيب وكذا النبات والصورة العقلية لا بدل كالصورة
المنوية بقي هنا اشكالات احدها ان الصورة الاولى لما كانت
صورة الفلك الكلي فلا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى
فلانها صورة الخارج مختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال جوابه
المنع من امتناع ذلك فان جميع صور العناصر في المركب فيه وحل فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر
صورتان نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه
تركيب قوي وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى
ان يكون الجسم قوة وبازاء اخر قوة اخرى اذ الكل الجسم مركبا من الجزئين
كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلق بالخارج قوة ليست في المتمم اذ
لا قوة فيما ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى والاخر
ان الجواب عن التعلق لا بد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل
وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يقبل صورة مختلفة بحسب
مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورتا مبادي
اشكال مختلفة فلا يلزم ان يكون مشكلا مستديرا وجوابه ان كل صورة
يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تختلف باثرها
فلا يقتضي الا شكل المستدير والاخر ان الصورة التي تتعلق بجميع الفلك

العقول

النوعية م

لان البسيط لا يكون فيه تركيب قوى صح لجزءا صح

وشوقه

وشوقه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتمم افرادا
من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي
النوعية كما نص عليه بقول مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد اجزاء المبدع
وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه فان قلت هذا السؤال لا يرد
في الخارج لان نوعيته لم تتحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى
وح سوقف نوعيته على الصورتين لا محال فيقول نوعية الخارج ايضا
تتوقف على الصورة الاخرى فهو دور آخر وان توقف كان
الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو لم
يمنع بساطة الفلك لكنا محتاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج
والدور واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم
الخارج مختلف النحو فهذا الاختلاف ليس بمقرر عندهم بل
طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف
فعلها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نقرة يرتكز فيها الكوكب
وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فاختلفت طبيعة الفلك
في مادته فعلا متشابها ولعل انه انما غيرها التغير الى اختلاف
الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل
اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف النحو لا يخرج
فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا الخلاف ما اذا اشتمل الشكل
على السطح والخط والطريق اذ ليست النقش بالقوة المصورة فانها
قوة طبيعية بعد الاشكال الاعضاء عندهم فهذا انه يكون بسيطا او مركبة
فان كانت بسيطة فحينئذ لم كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان
كرة واحدة وان كان مركبا كالحيوان كرات بعدد البسائط وان
كانت مركبة فاما ان تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا
مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض
عن الفضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم

تكون صح تلك صح

لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام مانعة من ذلك والجواب انا لا نم ان
القوة المقدورة ان كانت بسيطة وجهتها مركب يلزم ان يكون الحيوان
كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل في المركب فعلا في واحد واحد كك
لا نسلم انما اذا كانت مركبة فمركب يلزم ان يكون الحيوان كرات
وانما يلزم كك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحد واحد
واحد واحد وذلك ممنوع زيادة اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا الاعتماد عندهم الميل الى الفوق وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل
وحركة الجسم انما يحرك الجسم بتوسط حتى اذا كانت الطبيعة تحرك جسمها
بحدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنه الحركة بواسطة والقاسر يحدث
ميلا في المقسور فيحركه فانا نعلم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم
يحرك بسببها وسبب احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة
والضعف والطبيعة لا تختلف بها وح لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة
بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف فنها مقدمات ثلث
اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة اما يقع في زمان يمكن
ان يفرض فيه زمانان اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون
ابطا فهذا لا يخلو من السرعة والبطوء والسرعة والبطوء يقبل الشدة
والضعف لان احد يفرض يفضي من السرعة فقد يتوهم حد آخر اسرع
منه وحد آخر ابطا منه وقد هو شيء واحد بالذات معناه ان الحد الذي
هو السرعة عين الحد الذي هو البطوء وانما صار كذلك لمدرعة بالاضافة الى
حركة وبطوء بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة
وبطوء بالاضافة ليس الا هو نوع من السرعة والبطوء وليس يقابل
للشدة والضعف وانما القابل لها مطلق السرعة والبطوء فكيف قال
وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف ازرقة وسرعة
والبطوء ليست من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات وهو الالوان
والا لو لم وليست السرعة والبطوء مقابل الحركة بعينها لكن بها ولا نم

الكيفيات

الكيفيات المحسوسة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية
والاستعدادية وذلك قبل السرعة والبطوء اضافتهما عارضتان للحركة
لا انهما كيفيتان يعرض لها الاضافة وانت خبير بان الكيفيتين
اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لا حاجة اليهما في السلم وهما
ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وستقف ان
الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من ما بين المعترض
استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لا لم يكن قابلة
للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور
حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط
بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه
يختلف باختلاف احوال الجسم في المقدار فكل الجسم الكبير يكون
الميل فيه اكثر من الصغير او في التخلخل والتكاثف لان كل جسم اذا تخلخل
يكون فيه الميل اكثر من الميل في شيء من العين المنفوش والكاتب
اصلا فامور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظه فان قيل السبب
الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف او لا فان
لم يقبلها امكن استناد ما يقبلها الى غير القابل فلم لا يجوز استناد
الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف فلا بد من
سبب آخر فانا ان نتبهر الى غير قابل للشدة والضعف ويستبعد
وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها
قابلة للشدة والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات
لكونه قابلا لها فلا بد من ميل آخر لا يقبل اصل الميل من الطبيعة واما
اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والى رقة لانا
نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقوت المباعدة على
انه لا بد من امر متوسط فلانا نم انه هو الميل فلم لقلتم انه كك ويقول ليس
المقصود من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهي الوجود محسوس

قال ان نسبة المجيد يكون الميل لحركة الحركة من الميل من شيء من المادة وهو الا لانه ماج والا لا يتفاوت

ومن البين الواضح ان لا مدخل في حركة الجسم فانا نحس بالميل
في الزق المنفوخ المكتوم تحت الماء وفي الحجر المكتوم في الهواء ونعلم بالضرورة
انه ليس صعود الزق ونزول الحجر ولهذا اعتبر الفصل بتصنيفه بل
المراد ان تبين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة
في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه
الى ذلك ذو غاية توجهه الى الطبيعة قار الذات غير قابل للشدة والضعف
والحركة غير قار الذات وقابل للشدة والضعف وفرق احدهم المشهورة
ان القار لا بد من تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من
الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل و
هو قار الذات قابل للشدة والضعف فيناسب الحركة من جهة انه قار الذات
فاحتاج ان يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسط فحدث الحجر وبينهما مناسبة ما
وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية الميل محسوس في حال الحركة وفي حال
عدمها اما في حال الحركة فكما اذا حرك الحجر الى اسفل ولاقاه اليد في مسافة
حركته فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد ويحس ذلك التاثير بحدود ملاقات
الحجر لليد اذ لا معنى لملاقات الحجر لليد الا اتصال سطحه الظاهر بسطح اليد
الظاهر ومن البين ان الحدود لاتصال السطحين لا تؤثر في اليد وكذلك اذا
اوقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بحدود اتصال السطحين بل بحيث
ثقل الحجر فاذن المؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء
آخر وهو الميل والا ذلك شاهد بقوله ويحس المانع واما في حال عدم
الحركة فكما يجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المكتوم واليه اشار
بقوله وان كمن من المنع لان الميل اذا احس عند الكمن من
منع الميل للجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية
الاولى ولئن كمن من المنع الا انه يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة
الى ذلك غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم يمكن المانع من منعه

واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فهو دلالة للكلام عليه فلهذا خصص الشارح
الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله
الا انه يضعف فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله ولئن يمكن من المنع و
على الرواية الثانية من قوله ويحس المانع وتقدير الكلام ح ان المانع
يحس بالميل مطلقا سواء لم يمكن من المنع او يمكن منه الا انه يضعف
الميل فيه فانه اذا كان الميل من الجسم في غاية الضعف فربما يفوت
عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة
وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا
فيقال من احس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة انه ليس الحركة ولا جزء
لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار لما كان الميل هو السبب القريب آ
الميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة انقسم بانقسام
الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة
الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الذاتي
والقسري والميل الذاتي الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل
الحجر عند هبوطه الى آخر الاشياء ولما كان الميل هو السبب
القريب لا شك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين
بالذات لان كل حركة تقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية
وتنافي المعلولات يستدعي تنافي العلل فيمتنع ان يجتمع في جسم
واحد ميلان لا جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع
الجسم الى جهته ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة فيلزم
ثم كان سببا يقتضي الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلا شك
ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة حركة
الطبيعة فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان الفلك اذا فرض
جسما فالم يصر طبيعته مقهورة بالقياس الى الفلك لم يتحرك بالقسر
واذا صارت مقهورة بالقياس الى الفلك لم يتحرك بالقسر واذا

مالذات ح

صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري وانعدم الميل الطبيعي ويحرك
الجسم الى جهة القسر ثم يأخذ الميل القسري في التناقص والتضعف
بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الهواء وامور اخر يكبر
المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسري وح سينعدم الميل القسري
فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين
والا يلزم تجدد الميل الطبيعي ضعيفا ويزداد قوة الى منتهى الموضوع
الطبيعي فان قلت سكون الجسم ليس بلازم والا يلزم لو لم يكن
المعادل بين الطبيعة والميل القسري آنية فانما اذا وقعت
في آن لا يلزم سكون قطعا فنقول سيظهر هذا برهان في الخط
السادس قيل لا شك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل
شديد فاذا اخذ في الضعف ينتفي نوع منه ويوجد نوع اضعف
الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فصل فردا
الانواع صادرة عن القاسر او الطبيعة او عن الفاعل الفياض
اجيب بان التحقيق يقتضي ان يكون انواع الميول القسرية
صادرة عن الفياض الا انه قد يطلق على المعد التام انه فاعل
فلا كان القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يليق بان القاسر
احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك ظاهر
وتشبيه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل
بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية في الماء ووجه التشبيه
امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة الى آخره وثانيهما
انه كما كان فعل الطبيعة اما به الى آخره كما يلي لولا اجتماع

بلغ

المثلين اجيب عن جواز اجتماع مثلين مختلفين في جسم واحد بوجهين
الاول ان الجزء المتساويين اذا رمى احدهما فوق والآخر ضعيف
كان صعود الجزء الذي رماه القوي اسرع من صعود الآخر فلو
انعدم الميل الطبيعي بحدوث الميل القسري فلا معاوقة للميل القسري

في الجزء فيلزم ان يتحرك حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدأ
الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة
القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك اكثر لان الميل اكثر
وايضا المعاوق الخارجي قائم والميل في احد الجزءين ضعيف فيجوز ان
يعوق عن الحركة بخلاف الجزء الآخر انتهى اذا جذب جانبا طرف
حبل بقوتين مختلفتين فلا شك ان ذلك الحبل لا ينحرف وضعه
فلا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلو لا اجتماع المثلين لكان المتساويين فيه
لما تعادلا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع
المثلين بل لانتفاء التأثير فان كل واحدة من القوتين لو انفردت
احدهما في الحبل مثلا واذا اجتمعتا انتفى تأثيرهما فلا يتحرك اصلا

الحبل صح

فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له ميل وهو فيه ميل لان
ذلك الميل اما ان يكون في الجزء الطبيعي او غيره والاول باطل
لان الميل الطبيعي الى الجزء الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال والثاني كذلك والا
لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وفي نقل جواب الامام
سهو فانه قال الجزء لا يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركزا لنفسه منطبقا
على مركز العالم وهذا هو جواب الشيخ وجملة الكلام ههنا ان المكان
الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط
بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركزه
على مركز العالم ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانبه الجسم
على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس
في داخل الماء والهواء هذه الحيثية حتى يكون مكانه فرا مكانه الطبيعي
بخلاف ما اذا كان متصلا فح لو كانت الحركة بالميل القسري
قال الامام فلهذا الكلام على جواز اجتماع المثلين المختلفين في الجسم
الواحد لان البطء في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي
عاوقه لا محالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على ما فسره الشيخ

بريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخرج عن مبدأ
ميل ما بالطبع قدم على الفرض في بيان ابرهان بحثنا اربعة البحث الاول
ان كل حركة فلها نسبة الى ازمان ومسافة وحدة السرعة والبطوء
وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في الامر الثالث
اختلفتا في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثالث سواء كانت
الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه
الامور واختلفتا الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد
مع اختلاف الباقيين ناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف
الباقيين واذا اختلفتا الباقيان فهو فرض التشبث واجب متفقين
مقدر في قوله فقد يفرض للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم و
بيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من هذه الاشياء
واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في
الباقيين او يكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين فان
اتفقتا في السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كان لاحدى
الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان
قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل
الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كانت
مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا
في المسافة واختلفتا في الباقيين فاخذنا الحركتين مسرعة والاخرى
بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ
كان الزمان اطول فنسبة زمان بطء السرعة وطوله بازاء البطوء
فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل لكن النسبة بين الاقصر والاطول نسبتين في الاقصر
والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان وعلى فرض
اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية وتشابههما

علة انت سبب اي يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث م

١٥٢ هامش

٢ السرعة والبطوء خلاصة
٢ الباقيين واما الزمان يكونا متفقتين م

انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير وكمية
الحركة البطيئة الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة
الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان واختلفتا في المسافة
فلو كانت السرعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان
فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول فكلما كمية الحركة المختلفة هي
كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة وقد ظهر مما تقدم ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة
وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحرك في الاقسام الثلثة لا يخلو
من ان يكون واحدا او متعددا وهم او الوحدة لان متعدد ابرهان على ان
كان الحركتان من جسمين البحث الثاني الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة وغيرهما
بل بحسب السرعة والبطوء لانها لا تنفك عن السرعة والبطوء وهي مفقودة
عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج
فالمستدعي لذلك هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين اما اولا
فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيئا بحسب نفسه لان كل شيء
يفرض هو لا يخلو عن احد النقيضين اي النقيضين كانا هو مفقود اصلا غير موجود
بل كل شيء فرض فلا يلزم لا يكون وحده موجودا وهو اللازم وما لا وجود
له لا يستدعي شيئا فلا يلزم يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء
الشيء واما ثانيا فلان المراد بما لا ماهية له لا يشترط شيء فلا نسلم
انه غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فنسلم انها ليست بموجودة لكن
لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الحركة ويمكن التفصي عن النظر
بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطوء دخل في اقتضاء الزمان بل ان
الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لانه زمان الحركة فلا يقتضي
الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا توجد في الخارج الا اذا كانت سريعة
او بطيئة وهذا القدر كاف في الجواب بان البحث انما هو اصناف السرعة
والبطوء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف الميل والارادة حتى ان

البطيئة صح

هذا صح

تحليلات

النفس ان يتحرك حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة
وان يتحرك حركة بطيئة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة البطيئة او بسرعة
فاختلاف الحركات سرعة وبطوءا ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا
شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض
حركة بقوة واحدة فان قلت سنقرر في النمط الرابع ان للطبيعة شعورا ما
فسلب الشعور عنها بانه فيه فعقول المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فانه
الطبيعة حركة على طريق الايجاب لا باختيار مرورة ان الحجر لا يمكن ان لا
يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها واما يكون اختلاف
السرعة والبطوء في الحركات الطبيعية والقسرية من العائق لان الطبيعة
والقسر لا يقتضيان بالذات فالحصول في المكان الطبيعي او القسري
لكن ملاكهما خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فيما لا يقتضيهما الحركة الا
لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلو لا معاوقة عنهما لكانت
الحركة دافعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطوء فلا حركة ولما كان
العائق تسخيريا او داخليا او خارجيا والعائق الداخلي ممتنع لئلا
يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال على اختلاف الحركة الطبيعية
على العائق الداخلي بل يستدل باختلافها على العائق الخارجي ويستدل على
العائق الداخلي باختلاف الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله
ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لا يوجد في الخارج الا سريعة او بطيئة
ولا يوجد سريعة وبطيئة الا بسبب العائق فلما كان اختلاف السرعة
والبطوء بحسب اختلاف العائق كانت المعاوقة والعقبة الكثيرة اقتضاء الى المعاوقة
نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة والكثيرة اقتضاء الى المعاوقة
العقبة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة و
الكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اي على ان يكون الفضل في المسافة
بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة والعقبة
الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة

المعاوقة

المعاوقة والعقبة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة و
ان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء
البطوء فيكون نسبة المعاوقة والعقبة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة
الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة والعقبة
نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس تلك النسبة
واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة والعقبة نسبة الحركة البطيئة
الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة
الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة
الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة
العقبة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة
المعاوقة العقبة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء
وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة العقبة نسبة الزمان الطويل الى
الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات
في هذا البحث وفي مقدمتين المسافة نظر لان نسبة المعاوقة العقبة
اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة
المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة القصيرة
وهو الفضلاء فسمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا
رمى واحد بقوة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم
كثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة
فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة العقبة
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة
الكثيرة ضعف المعاوقة العقبة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة

الجملة لا المعاوقة

وهذا وكذا نسبة المعاوقة الكثيرة لنسبة المسافة القصيرة الى المسافة
الطويلة فلو كان الاول بنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وح لابد
من القدح في احدى المقدمتين الدليل وكما ترى في المقدمة الثانية فاحفظ
موضعه اذا عرفت ذلك فلنفرض احد نقيضي الايجاب سلمنا في اثبات
الدعوى طريقين طريقا يوم المعاوقة الخارجية دهر الفلك والداخلية دهر
الميل مطابقا بحسب الميل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم
المعاوقة فانه يكون حركته ما في زمان وهو ح او يكون حركته في زمان مفروض
جسما آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول لان
الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر
في البحث الاول ان الحركتين اذا اختلفتا في المسافة واختلفتا في السرعة
والبطوء اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان بازاء البطوء
ولا شك في ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما آخر ثالثا له معاوقة اقل
من الاول بنسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقة الاول معاوقة كثيرة
المعاوقة لنسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة
يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع
ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة
حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل
كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في مسافة مثلا حركة
كثير المعاوقة في مسافتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في مسافة
لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان
عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة
نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة
لا مع العائق هذا خلف وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة
استثناء من قوله ويلزم من ذلك الخلف اريد الخلف الا ان يفرض
حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة

قليل

قليل المعاوقة في زمان قصير ولا يلزم خلف فيقول البرهان لو اقيم على اثبات
الميل كانت الاجسام المتساوية مختلفة الذات تتحرك في مسافة واحدة بقوة
واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متحدة
في الطبيعة والمقدار تتحرك في مسافة مشتركة في المقدار مختلفة خلاء وملاء
غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات لكان
كذلك ايضا واعترضوا بانه ليس يلزم من كون المعاوقة تتبع على نسبة
الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن بازاء
الحركة الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجائز استناد عارض الحركة بعضها
قدرا من الزمان والمعاوقة قدرا آخر وح لا يلزم الخلف المذكور
وهو كون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق ولا الخ المذكور وهو وقوع
الحركة في الآن ففي الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في مسافة
كانت المسافة بازاء الحركة لنفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا
مسافة واحدة وح يكون حركة قليل المعاوقة في مسافة ونصف فلا
محذور والجواب ما ثبت من ان الحركة لا تخ من السرعة والبطوء وهما
لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان
بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد رأيت ههنا ايضا حاب الحركة
لو وجدت لا مع السرعة والبطوء في زمان لكانت في نصف ذلك
الزمان اسرع وفي ضعف البطاء فكانت مع السرعة والبطوء هذا
خلف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات المعاوقة المطلقة او
على اثبات المعاوقة الخارجية لقدح وجه التحقيق عن هذا الاشكال
فيه ما ذكر واما لو اورد على اثبات المعاوقة الداخلية وهي الميل لم يزل الاشكال
بجواز ان يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية وح يستدعي قدرا
من الزمان وقدر الميل يقصر زمانها وزمانا آخر بازاء الميل وضعيف
الميل زمانا وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق
الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه بطبع لزم ان

يكون المحرك مع العابق كالمحرك لا مع العابق وانما باطل بيان الملازمة
انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل يتحرك القوة
القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركة الاول ثم
اذا وضعنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة
اطول من المسافة الاولى فاثبت في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء
قلة المعاوق ووقفها بازاء كثرة المعاوق فلنفرض ان المسافتين على نسبة
الزمانين اي يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة
زمان ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث
المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا يجوز ان يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر
لان وحدة المحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا
لو تحرك عديم الميل في مسافة ذراعا وقوي الميل في ذراعا في ساعتين فلو فرضنا
ضعيف ميل يقطع مسافة اقوى يكون نسبتها الى المسافة الاولى نسبة
زمان قوي الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين
فيكون حركته في ساعة ذراعا فالمحرك مع العابق كالمحرك لا مع فلنا
هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى في
تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله على نسبة نصفي مسافة اطول
من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم
الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والآخر ان تلك المسافة
بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما
قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة الصغيرة الى المسافة الطويلة
كنسبة الميل القوي الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان نبين اولا هذه
القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع
ان نسبة المعاوق الكثيرة الى المعاوق القليل نسبة المسافة الصغيرة الى المسافة
الطويلة نسبة المعاوق الكثيرة الى المعاوق الكثيرة القليل لان هذه النسبة
عين تلك النسبة والمعاوق الكثيرة والقليل ههنا هما الميل القوي و

الميل صح

فتكون نسبة المسافة القصيرة ع الطويلة صح

الضعيف

والضعيف فيكون نسبة المسافة الصغيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي
الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة
الزمانين وبانتفاء امكان ذلك فعلا لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل
كلما كان اضعف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ع فلما كان
مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجدنا مراتب الضعف ما يقتضي مسافة
اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد مر فتبين التشكيك بالنسبة
ضعيف لان نسبة المسافة الصغيرة اذا كانت ما بنصف مثلا لا يكون نسبة
الميل القوي بالنصف على انه لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع
ذو الميل القوي مثلا ساعتين ذراعا فكلما ضعف الميل يزيد المسافة فلا شك
ان زيادة الذراع يحصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل مع يكون نسبة
مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين واما فيه الفرض الذي
في الطريقة الاولى الى هذا الفرض حتى عادة الاعتراض بالكلية ولم ذا لا يجوز
الكتاب وتغفل الامام فتحتى اورد الاعتراض عليه ووجه مناقشته وهو ان ضعف
الميل لو فرض حركته في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة
التي قدمناها نسبة المسافة الطويلة الى المسافة الصغيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل
القوي فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان القصير
الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة الصغيرة نسبة
الزمان القصير الى الزمان الطويل وانت خبير فقد ظهر ان فرض الميل على نسبة
الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة واما الخبر بسبب الزمان فهو
وقوع المحرك في الآن فسنذكره عن بعد فان قلت قد قال في الطريق الاول
وهو لما مر وههنا يقول سنذكره عن بعد وههنا مخالفة فقول سنذكره
اشارة الى تذكير آلة الذي هو تذكير لا من النظر الاول عن حال المقادير
فسنذكره بغاية فلا مناقشة واعترض الفاضل الشارح شمس الامام اولا
الملازمة القائلة لو كان الجسم قابلا لحركة القسرية بلا ميل كانت الحركة مع
العابق كالحركة لا معه بناء على ان زمان ليس كلما بازاء الميل واعترض بعد ذلك

الميل صح

حين

ومنع استحالة اللازم واما يكون محالا لو كان الميل كالضعف لبقي اثره بعد زوال الميل
القوي وهو ممنوع لجواز ان يختفي في مراتب الضعف الاخيرة لا يبقى له اثر مع قوة
متى يكون الحركة مع العائق كحي يلاصق العائق وذلك كما ان قطرات الماء اذا
تتالت وتكثرت اثرت في نقر الحجر ولا تاثير اصلا لقطرة فرضا في النقر وكذلك
جزء من الخيط المالط يكبر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في الكسر لا يبقى القوة
الحاصلة في الجسم لا بدان ينقسم بانقسامه فان تخلص الجزء الصغير منه كان قوة موترة
وفقد حصل الشرط وان لم يكن قوة موترة كان حال جزء كل جزء من اجزاء الصغيرة
التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة الموترة لم يكن
الجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت القوة
الموترة انقسمت بانقسام المحل وح يعود الكلام المذكور فيما يتعلق حصة كل جزء من اجزاء
الجسم من تلك القوة اما يكون موترة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال
وانما يتميز الجسم في الصورتين اذا لا يبقى حصة من القوة موترة فلا يكون القطع بعد
وجود الميل الموتر على ما بينه يراد وعندي ان ذلك السؤال غير متوجه فان
السؤال انما يتوجه لو استمر تجدد ذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى
له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة الموترة الى حقه عند اجتماع الاجزاء تلك
القوة المفروضة اولا فحصلها الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام الجسم فان فرض الاول
رجع الى الاقل ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية والفلكية واما
قوله ازم منه حالات فالمراد منه احدى الميزتين فانه قال لو توقف حركة الفلكية على
ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة لحركة والميل
العائق عدما وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائزا الزوال عند الفلك وهو
شرط لحركة الفلكية وجوازه زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم
جواز السكون على الفلك وانه محال اجاب الشارح بان الكلام في القوة المنقسمة
بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا اجرد
النظر اليها عن غير مانع خارجي عن الصغر وغيره لا بد ان يكون موترة والا لم يكن
قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان العائق الخارجية كانت

فيها دون الحركات الفلكية لقيام الجزء بعينها مع فرض الحركات في الآلة المعتبرة
والمراد بالحركة هاهنا الحركة على نهج المسائل لا ما يعين على تسبب الميلين بان غير تام عما وقفتم
عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلاف الميل لا اختلاف المعاد كما بل لاختلاف
الميلين كما مر وبهذه تقرير الوهم انا نسلم ان لزوم الشكل والوضع
او الوضع للجسم بحسب استحقاق طبيعي ولم يجوز ان يكون بتخصيص مخصص الجسم
او غيره من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان
مشكل اتفاقا لا بحسب طبيعي جاز ان يكون مكان كل الجسم او مشكله كذلك كما ان
المدرة اذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبيعي
بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولا به فلا يفيد
له في السؤال بل جواب السؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع او الشكل
للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق للجسم عليه واستقل عنه لا بحسب الاقل
وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار اولا به فلعدم ميل ما استقل بمقدار
الاسباب اقل واما فان فرض كل جسم كذلك لان كلام السائل يعظم
في بعض الاجسام فناقضه الجواب واما قوله واتفقت على الوضع لانه
الوضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه نظر لانه اراد بالوضع المعين فالشكل
والوضع المعين يختلفان ايضا باختلاف الاجسام وليس يلزم بالنسبة
كما تقدم وان اراد الوضع المطلق فهو يختلف باختلاف الاجسام كما ان
الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكلية والا
بحسب طبيعي او ارادة بالعوض ليس في ايام الاكتساب واحكامه فان تاثير الاسباب
الى المسببات ان كانت دائمة او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت
اقلية سميت اتفاقية احوال الجسم حال الجسم اما ان يكون بحسب طبعه او بحسب
غيره فان كانت واجبة لا بحسب غيره فهي بالنظر الى الغير محتوم المستقبل و
بالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والوضع والوضع اذا كانا مقتضيين العدم
الثابت الممكن زوالهما باعتبار طبع الجسم يمكن ان يزيلهما المنكسر عنه فيصل الحركة
القسرية وقد ثبت بالحجج المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية فقد صدر

المدينة

بنى م

طبيعي

منه

نفاق

ولا اكثر يام

بحسب طبعه فلا يمكن
ان يبدل اصلا
وان كانت واجبة له

ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل وانما يشترط في الحكم ان يكون فرضيا لقسم الثاني
اما الموضع فلانه واجب للجسم انفكاكا مستحيل بحسب العنصر ماهيتا وطبعا لا واجب
والا لامتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة
او جزء المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان
زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته بل يجوز ان يكون
بحسب حركة الغير فلا يجوز ان يمنع حركته ويزيل وضعه بحسب حركة غيره
حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول
المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصوله بحسب
العلل اكثر اشتغالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الطبيعيات فقولك
اشتغال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يحقق اصلا واما اشتغال الطبيعيات
فهو ممكن بل واقع وقيل المراد الاشتغال الحركية وذلك ان خروج كل العنصر الى
مكان آخر اما ان يكون الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون بجسم مكان طبيعي
وهو ح واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا ح اذ لا كلام في
ترتب اثبات ميل مستدير الطرفين في محدد الجهات مبدا ميل مستدير
لان الوضع ليس بواجب لشيء فرا جزء المفرض فيه بطبعه اما ولا فلان وضع
اجزائه بحسب محاذاة بعض الاجسام الدائرة فيه وهي حال ما بعضه وكان ذكر
الحاذات مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلانه
بعض اجزائه ليس اولا بالوضع من بعض لسبالته فبالطريق الاولى ان
لا يكون واجبا لتجوز انفكاك ذلك الوضع ويكون فيه مبدا الميل المقرر
في الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة
المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدا ميل مستدير ثم
لا يثبت ان في المحدد مبدا ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل
لان الميل المستدير يقتضي الحركة المستديرة فيكون المقتضي لحركة المستديرة
موجودا والعائق عنها معدوم لان العائق عنها اما عائق طبيعي او قاسر
وكلاهما معدومان اما العائق الطبيعي فلانه ان اقتضى الطبيعة شيئا

مبدا م

وما يعوقه

وما يعوقه واما الخارجي فلان العائق الخارجي اما جسم ساكن او متحرك والجسم
الساكن لا يعوق اذ غاية الساكن التحرك غير مشتق واما الجسم المتحرك فاما ان
يكون حركته مستديرة وعدم منافاة حركة المستديرة ظاهرا وحركته مستقيمة
او مركبة وانما يعوق المحدد فقد ثبت ان العائق عن الحركة المستديرة معدوم
ومتى وجد مقتضي الحركة فاما لم يوجد العائق وجب الحركة فثبت القطع
بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه من النظر
ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدا الميل مع عدم العائق وجود الحركة
لجواز تخلفها لعدم الشرط كعدم المال للملايه وانفصل الشارح
اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلثة مباحث الاول في امكان الحركة
المستديرة للمحدد وملخص كلامه في بيانه ان بعض اجزاء المفروض
مما في بعض الاجسام وليس ذلك الجزء على تلك المحاذاة فهو بالاجزاء
الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة وانت
عرض بقطع او رد حجة فرنفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك
لان الشيخ لم يتعرض للجواز ان يحمل على المحدد لا لاشتغال بالاستدارة
ولا حاجة في بيانه الى ذلك فانه لما صح بهذه الحالة كانه مبدا ميل لا
مستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع سيما الاجزاء وكلام
الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان
قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركة وحصول الوضع لسائر
الاجزاء لا بد ان يكون بحركة لان نقض الكلام في وضعه
مع ما مع حركته بالاستدارة بجزء الارض فان امكان بتبدل
وضعه اما ان يكون بامكان حركة جزء الارض والثاني محال لان عليه
مبدا ميل مستقيم فيمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما سبق بيانه فتعين
ما فيه ميل مستقيم فيمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع بالمطلقا و
كفى في جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد وجواز حركة جزء الارض في الجملة

لو كان حركة حركة مستعدة او مركبة
لما كان ع المحدد

لسنا نسلم ان الجزء لا يمكن حصول لها
للمحدد
لا يمكن حصول لها
لسنا نسلم ان الجزء لا

حركته او بامكان

ولو فسّرا وانّ في وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل
الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في
الاستدلال في اثبات وجود الحركة المستديرة ويفهم ودل على انه
مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود
الميل على الحركة بالاستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والفلك
لا عائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة
بلا عائق وجب الحركة ولا يتراءى في انه لا دليل الا على عدم العائق
الطبيعي فلا يتم الا بما ذكره الشارح والمص على ذلك بان المعلول
والمكلف الامكان بسبب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام
ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع
فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول
فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدأ الميل فيه فان امكان احتراق
القطن لا يستلزم وجود الحريق وان اريد الامكان الاستعدادي
فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على
العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل
مستدير يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور و
فيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف
على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا
الى الفاعل ومبدأ الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في اتمام
السؤال الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اريد بقبول الحركة الاستعداد
التام فهو ممنوع وليس ملازم من المقدمات المذكورة في الدلالة
واما قوله اورد هذا اشكالات اخر فانه في حكم المكرر اعترض عليه
قوله الاجسام لما تشابهت في الماهية صح على كل منها ما صح
على الآخر وهو ان الجزئين وهما متساويان في الماهية الا انه يحتمل

ان يكون

ان يكون شخصية احدهما شرطا لذلك او شخصية الآخر مانعة عنه وقد
مثل هذا في الخط الاول والذي يحل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله
لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة
بان قال قبول الحركة المستديرة لا يدل الا على بسيط عائق عن الحركة والميل
العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول
المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة وان وجد حال سكون الجسم
فلا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول ان المراد
الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المط لامكان فرض الحركة
القسرية وح يتم الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة
القسرية ومن الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل
مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف الحدود فانه
لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا لا يصل الميل المستقيم
مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع
فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في الحدود انتفاء المانع عن الحركة
المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة مجموع الميل
المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم
او مستدير لانحصار الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد
وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد فاذا
انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فحصل المركب انما يمنع لاجل
الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير ويكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل
هذا الجواب ان الحركة القسرية لا تقتضي الا ميلا طبيعيا
لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما في الحدود
فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض وعن الاعتراض
الثالث بالتزام صحة حركة بحركات غير متناهية وان فيه مبدأ

مميول غير متشابهة ولا يلزم منه تحركها بحركات غير متشابهة بل يجوز
ان يكون جميع اجزاء الحركات حق بعض لامر عاد الى محركه
وقابل ان يقول لو جاز هذا فليجز ان يتحرك الحد حركة مستديرة
ويكون فيه ميلا مستديرا ولا تحرك اصلا لامر عاد الى موجده و
معشوقه قوله واثبت تقدم ان تبدل النسبة عند التحرك كون الجسم
متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك الجسم المحرك مالم يتبدل
نسبته يكن المتحرك اما ان يجب على السكون او الى التحرك فان
يجب السكون وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى
المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط ان يختلف في الحركة او في المنطقة
هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام وهي في الاجسام المختلفة
مميول المختلفة ظاهرة بنية على السنة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا
الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة ففي بعضها ميل الى حصول وضع وهو
لازم المكان وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميل ضربان تابع
الى مكان واحد بل الى مكانين فيجد الانواع المختلفة مختصة في المكان ثم قرن
هذا البيان بوجه كلي وهو ان الطبائع المخالفة والمختلفة فرجت اي بينها
شبيها واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك الاشياء المتباينة في لازم
واحد واذا تقرر هذا فحصول الكون اما ان يكون في مكان غريب
او في مكان طبيعي للكائن فان كان في مكان غريب فلا يلزم
ان يتحرك الى مكانه الطبيعي حركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم
وان كان في مكانه الطبيعي كان ذلك المكان قبل الكون لا يخلو اما ان
يلائم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه والخروج من المكان يكون بحركة
مستقيمة والكائن في جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة
واما قول فان تشكك فهو معارضة وتقريرها ان الجسم الكائن
لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذي يفيد
اليه فاذا كان المتصل به من غير انتقال والجواب ان الحي والمكان

اي حصل له الكون وهو ضد الفساد
والاتصال الجواز اذا كان

الطبيعي

الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزم الانتقال والامام وجه الشك على المفصل م
التحقيق القابل ان حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي او لا يكون
في مكانها الطبيعي بل يكون في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي
وانت خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع الشقة الدائرة بين
النفي والاثبات وكان يشارع الى ذلك بقوله والشقة مترددة
واعلم ان هذا الدليل انما يجري في اجسام التي لها مكان واما الجسم
الذي لا مكان له كالحد فلا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات انه
ليس بكائن فيه نعم يمكن ان يستدل به على ان سائر الافلاك
ليست بكائنة وهي فاسدة اذ ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم
الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يمتنع ان
يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل
المستدير او في غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي
امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي
توجه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة وصرفه الى ان
يكون اشتى منصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وعليه
سؤال مشهور هذا السؤال يمكن ان يورد على الدليل الشيخ بان يقال
المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع انما يلزم لو جمع
الميلان في الجسم في حال واحدة ميلا مستقيما في حال واحدة مستديرا اما
فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشيخ وبق الطبيعتين الواحدة
انما يقتضي امرين مختلفين بانفرادها والمشترطين فربما يقتضي كما
ان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه
فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستديرا في حاله وميلا مستقيما في اخرى
واجاب عن هذا الايراد ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ
لانه مندفع بما ذكره في الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا
في احد الحالين وميلا مستقيما في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة

الواحدة وذلك غير جائز فالاراد لم يبق الا على وليد وتقرير جوابه
ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول
في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسب الحركة وان
كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الا الحركة لان السكون ليس شيئا
موجودا بل يقتضيه الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي
واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء
الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلانه اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء
الحصول في المكان اذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في حد البلدات و
بالعكس في العناصر وقد يجتمعان معا في سائر الافلاك واما ثانيا فلان
المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع
والمكان يمكن ان يكون طبيعيا تقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان
يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة
يكون مهروبا عنه والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع
فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة ليست مستندة
الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير ليست هو اقتضاء
المستقيم تغاير المبدأين واما قول السائل بالحقيقة منع ونقض اما المنع
فبان يقال ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين
فانا لا نجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع شيء
اخر فعدم جواز اقتضائها الامرين ممنوع لا بد له من بيان واما النقض
فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة يقتضيهما في اماكن وهما امران
مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من
اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة
ولا الانحراف ولا التوجه بالطبع فيبطل الدليل بالكلية لا يقال
نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة
والميل المستدير انحراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد

في الآن

في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنحرفا عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه
والانحراف بالطبع او لا فان قيد لم يزل الاشكال والا انتقض بالحركة المركبة
من حركة المدحرجة والعجلة وذلك لو جاز احدهما ان فيه ميلا مستديرا
فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم اقول اثبات وجود الميل المستدير فيه
كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور واما
او نحوه هذا الورطة لفظ وايضا حيث يتخيل بما انه مستدل لان و
ليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد بسائر الافلاك في
كونها متحركة بالاستدارة ثابتة بشهادة الارصاد فاذا اثبت ان فيه
ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم فيها كالمحدد
لما تقرر انه لا فارق موضوعه تقرر ان لا ميل مستقيم فيه فقوله
ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا تخيل ان اثبات الميل المستدير
في المحدد لاثبات هذا المط وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل
فان الارصاد تدل على حركته بل على حركة الافلاك الكوكبية ان الكون
والفساد يطلق باشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال
اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع في الاول لانا لا نسلم
فان المحدد كائن بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا
يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه يكون بحسب الذات فان امتناع
الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد وقال الامام ظاهر الكلام يوهم انه
بان يكون قوله هذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجه بان
الخرق عبارة عن الانفصال واذا انفصل الجسم بعد الجسمية التي
كانت ويكون جسمين اخرين هو متضمن الكون والفساد وذلك
القول لما كان يكون نقوده جسمين اخرين فيه تعقيد فقال القائل وكذا الاستدلال
المؤدية الى فساد الجوهر هذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون و
الفساد وهذا انه يقول لا يتعلق بامتناع الكون والفساد وحيث
الاصطلاح الى هذا التفريع ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد

على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا و
زوالها فقول هذا اشارة الى وجود الميل المستقيم لا الى منشأ الكون
والفساد ان الحركة الانية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر اي
بالطبع لانه يلزم من امكان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد او الحق
والالتيام استلزام الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء
الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما
طبعيا لان التقدم الطبعي هو ان يكون المتاخر بحيث يلزم من انتفاء
المتقدم انتفاء المتاخر غير منعكس كما قالوا الحبس متقدم على الفصل بالطبع
لانه يلزم من انتفاء الحبس انتفاء الفصل ولا ينعكس فكذلك ههنا واما
قوله عند القايلين بجاصرح فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة في
الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت حركتها اولى في وسط
وآخر والصورة انما تحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الاول
والوسط خالية عن الصورة هذا خلف وقد يتبين من قبل
ان الوضعية المستدرة اقدم من المستقيمة الذي يتبين ان الحدوث
متقدم على حركات الاجسام وذات الجهة فاما ان حركته تتقدم
على حركاتها فلا غاية فانى الباب ان حركته معها يلزم لكن تقدم
ما مع المتقدم معية زمانية غير لازم اراد ان يتكلم ايضا على التمييز
لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام الصغيرة قوى ميتة نحو العقل
وقوى ميتة نحو الانفعال وعدوا منها قوى وجب البحث من ثلثة
امور عن معنى القوى وعن معنى الميتة نحو العقل والانفعال وعن
تلك القوى المعدودة فشرع الشيخ وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات
وبالميتة عدادها موصوفا بها للعقل او الانفعال فان الكيفيات
ليست هي الفاعلية للعقل والمنفعل بل الفاعل هو موصوفا بها اي الاجسام
التي قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالحق هو ان نار الحرارة
والحق القطن لا القوة القايمة به لكن الاجسام انما يتهيأ بسبب

للعقل

للعقل والانفعال لاجل الكيفيات القايمة لها في مدة تلك الاجسام
نحو العقل والانفعال وسبادي التغير والتغير ثم فرقوا والحرارة والبرودة
كيفيتان ملموستان شروع في بيان القوى المعدودة واما قوله
ان من المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة قد تحصل في المختلطات
ويفرق المتشابهات في البسايط فان النار اذا اثرت في الماء
تصاعدت منه بخارات وليست هي الاجزاء المائية مع انها
هوائية فان بعض الماء يفسد ويصير هواء اي اذا تصاعد استصحب بعض
الاجزاء المائية المخلوطة به لان تعريفاتها ارسمية لان تعريفات
الجوهر لا يكون الا بالاضافات كسهولة قبول الاشكال في تعريف الرطوبة
او باعتبارات لازمة كما فرشانه احداث الخفة والثقل في تعريف
الحرارة وههنا نظر لانه يسلم الا على انه لا يتوقف الجزئيات من الجوهر ولما لم يعرف الكليات
والتعريف انما هو للماهية الكلية والجواب ان الاحساس بالجزئي
كاف في ادراك الكلي فان الحاسة اذا احست بالجزئي والطبع
صورته في حرارته الخيال يصرف النفس فيها حتى يصير تلك الصورة
الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية فرد سبب الصور فحصول
الجزئيات كاف في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما الطبع
فكحرارة النار المفرط الحرارة اذا اصابت على عضو تفرق اتصاله تفرقا
متقاربا الوضع حتى لا يحس الا بالم الجلد واما البحر فهو تبريد العضو
وههنا ينافي قوله فيما بعد وطان هذه الكيفيات لان التبريد من مقولة
ان يفعل لا من الكيف ولعل المراد بالبرودة المحذرة كما ان المراد
بالنضج الحرارة اللذاذة واما المطعوم فبسايطها تسع لان الجسم الحامل
للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلثة اما
الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف
حدث الخافة او في الكثيف حدثت المرارة او في المعتدل حدثت
الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة او في

الكثيف حدثت العضوضة او في المعتدل حدثت القبض والقوة
المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة او في الكثيف
حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت النقاء الغير البسيط وكن
نقول لا شك ان العضوضة قبض اشد لان القابض يقبض
ظاهر الشيء والعضض يقبض ظاهره وباطنه فالمختلف في الطعوم
يجب الشدة والضعف اما ان يختلف اصلا فهما في النوع او لا فان
كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل
نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما
في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف
النوعي فلا يكون العضوضة والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ
لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ما هو المشهور
في كتب الطب فيظهر انه من المباحث الطبية وليس كذلك بل
من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكمية
والرطوبة قد فسرها الشيخ فانه في الشفا بعض اصحابنا الرطب
الجوهر كالماء اذا اقتنيناه احواله بحدقة الصفاق عليه وسهولة التشكل
بغير فالمبسوط ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان
ما هو شديد التصاق ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل اعذب
من الماء وقال الامام هذا انما يلزم لو عرف ارطوبة بنفس الالتصاق
لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه
ولا شك ان الماء اكثر في هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول
الاكثرية في سهولة الالتصاق ممنوعة بل انما متوقفة في سهولة
الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير محققة فيما نحن بصدده بل الدهن
والعسل اعسر انفصالا من الماء والى حصل ان الرطوبة ان فسرت
بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء
كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يجب ان يكونا

متساويين للماء في الرطوبة لا وبما في سهولة الالتصاق فلم
يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي لها يكون
الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله فليس ذلك توضيحا
لما هو جواب سؤال الحكم تقدم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف
الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف عرف الرطوبة
وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير اللفظ
والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق
حتى لا يطلقون الرطب على الهواء وليس فيه التصاق بالغير
فنبه الشيخ على خطائهم بتغيير اللفظ ولا يناسب ذلك ما هو مفهوم
واما قوله كالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطأ من النقل لانه
الشيخ بعد ما عرف البلة بالفعل الشيء قال الرطوبة فذيق بسبب
وفذيق للكيفية وكلامنا في الرطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور
وليس كلامه الا ان الرطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق و
عندنا كيفية التشكل وذكر الشيخ في الشفا كل البلة هي الرطوبة
في الشفاء ان هنا رطب الجوهر ومتبلا ومنتقعا فرطب
الجوهر الجسم الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا
الجسم عاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا الى باطنه والجاف
عاريا المبتل كان اليابس عاريا الرطب واما قوله ولم يذكر
البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد هنا ان يتعرض للبحث
فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هي البلة
والجفاف فلم يذكرها لانها مذهبهم وهو لا يريد البحث ولا يشتغل
بالبيانات القياسية والمناقشات الاعتبارية تعبير الامام
بانه يشتغل بذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ يجوز بالتامل
فيما مر في قوله يجب فيها الا من الوجدان لا يكون الا بالتامل وفيما يأتي
من قوله ثم انك اذا فتشت وجدت التامل اما السيد الصدر

فمثل ان اطفال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اصطفط بالبس
اذا الاستمساك عن التشتت واما انه قضية كما قال لو كان الرطوبة كيفية
سهولة التشكل لكان الرطب اسهل قبولا للاشكال الوضعية وهاهنا ليكا
اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط بالبس يفيد
الاستمساك بل ذلك انما هو في بعض اجسام الرطبة والبابسة واما
الثاني فلانه ان اراد سهل التشكل بالاشكال الوضعية والشيخ قد صرح
في الشفاء بذلك ثم ان ما يدل على ان الرطوبة لا يجوز ان يكون
كيفية سهولة الانفصال ان التراب المسحوق غاية السحق يسهل
انفصاله بكل شيء ويبس برطب واما البس فكما في الفصل يقبل
عن وضعه بالضغط ان لا يكون لقوة سيلانه حتى ينفصل عن وضعه
ولا يتكرر الاحتراز عن الذبح كما في ان طفي حال الامام الجبر اذا كان
يتطامن ويتنفس تحت الاصبع او ما يجري مجراه ما يقي انه ليس وهناك
امور لا تغاير وهو اطرح الى صدق سطح وشكل التقعير الذي يحدث
فيه مغايرا لشكله الحركة واستعداد الانفعال واذا لم ينطلق عن الجسم
تحت الاصبع بقي انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانفعال
بقاء شكل سطحي كما كان واستعداد عدم الانفعال وليس اللين
والصلابة الا اثرا فرجع حاصل البحث الى ان البس هو الكيفية
التي بها يكون الجسم مستعدا لانفعال عن المشكل الى غيره وهو الذي
ذكره الشيخ في نفي الرطوبة والبيوسة فلا يكون بينهما وبينها فرق
واجاب بالفرق عن وجوه احدها ان الرطوبة والبيوسة من الكيفيات
المحسوسة الملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية
والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن ان يكون ملموسة وفيه نظر
لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانفعال وعدمه لانه
استعداد شيء من مقولة الاضافة ولسنا نعني بهما بل هما موضوعا
الاستعداد ولا نزاع ان موضوعه ليس محسوسا لجواز ان يكون كيفية

ولولا ان الرطوبة كيفية الانفصال بالغير لم يحصل ذلك فانه اذا اختلط بالتراب لا يبس الا على ذلك عم التشتت م

طف م

ان م

والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر صح

محسوسة

محسوسة يعرضها هذه الاضافة ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات
الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة متغايرة
متغايرة مدركة باللمس والتجربة وما ذكر في تعريفها انما هو آثارها بالتعقل
ماهياتها متمايزا بعضها عن بعض فلليس اللين هو قبول الانفعال
ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما يفسران بهما على مرب
من التجوز فانهما في اللازم يستلزم الخارج وهما في الحقيقة وانه
اشار بقوله والشيخ انما ذكر انما رهما الى الحسرة وثالثها
ان معنى الرطوبة غير معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول
الانفعال من المشكل والقوام الغير السيال وان لا يتدكر ولا يتفرق
بسهولة وقبول الانفعال هو معنى الرطوبة والتفرق بين الكل والجزء
ظاهر وبالجملة ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق لسهولة مضر
الرطوبة على سهولة التفرق والانفصال فيفيد التفرق وانما لم يضر
اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد
الانفعال مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق لسهولة عنه
اللين عبارة وهذا المعنى يقتضي عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان
الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر في مفهوم
الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءا من مفهوم
اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع
لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة والسلامة وا
الثالث فانه اسهل لما يقبل ملاصقا وهي كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة
التفرق وذلك لكثرة اليبس وقلة الرطب مع ضعف المزاج و
وهما يقتضيان كون الشيء معدا لخواص الفعال ما القابل ان يقبل
من المزاج مضمن على تقابل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت
ان نفس الكيفية فاعلا ومنفعلا بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط
الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منها فاعلا وبتوسط الآخر منفعلا

تفاعل

وكل منها كيفية فعلية والفعالية مختص الحرارة والبرودة بكونها مختص
والرطوبة واليبوسة بكونها انفعاليتين بخصيص لا مختص فيقال في
جوابهم كذلك الا ان الفعل سوسط الحرارة والبرودة اظهر كما انه
الانفعال سوسط الرطوبة واليبوسة اظهر ولهذا لم يعبر الحرارة
والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والثقل والجمع
والتفرق ولم يعبر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية
من قبول الشكل والتفرق والاتصال او وجدته منبها الى
الحرارة والبرودة عطف على قوله الكيفية في كل باب منها اذا
اعتبرتم يعني اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعلية غير الحرارة
والبرودة يجد ان جسما يوجد عدما بالجنس وكذلك الباب او يجد
وكذلك الباب منتهيا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل
كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة حتى ان كل كيفية عنها فانها
يكون تلك الكيفية منتهية اليها او يوجد جسم تعرى عنها الاجسام
الصفيرة الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة والاجسام
قد يخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات
المسموعة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة وجسم خال
عن الكيفيات المشمومة وجسم خال عن الكيفيات المذوقة
بخلاف الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان جسما
كل الحواس الاربعة لا يحقق الا بجسم متوسط بينها وبين المحسوس
كالهواء فان الابصار والسمع والشم بتوسط والماء فان الذوق
بتوسط وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية
المحسوسة لامتناع ان يكون الشيء متوسطا بين نفسه وغيره مثلا الواسطة
بين الرائحة والمذوق يجب ان يكون خالية عن سائر الكيفيات
المذوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج
الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله ايضا فهو ساقط

العلمي

الامام

الى حكم آخر ان الحيوان يتكون من المتضادات الاربعة ولا يخلو عن الاصل فلذلك
اي لما ذكر من الكيفيتين وهما ان الملموسات يعم الاجسام وان الاصل
يعم الحيوانات سميت باوايل الملموسات وتشتمل تركيب على
عدة تمايز العنصر اما حار او بارد وكل منها اما رطب او يابس
وضرب الاثنين في الاثنين اربعة وتشتمل عليها ايضا على عدة تمايز
ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف
مطلق وهو النار او مالا فضاء وهو الهواء والثقيل اما ثقيل
بالاطلاق وهو الارض او مالا فضاء وهو الماء وقال وهذا الفصل
يشتمل على الاستدلال على اعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال
والمراد طلب ما يدل على العناصر والكتب استعمال لفظا آخر لانه
والمراد بالاستدلال هو استثمار الصور وتشبيه بشجرة و
تصاعده النار اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار ويبس ذلك الماء
النار تلطف اجزاء مائية فتخففها فتختلط باجزاء هوائية كائنة في
الماء فيتصاعد الى جو الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صدور تلطيفا
خفيفا وتصاعده الى جو الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبه
حين ما يسخن قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة الماء بخرة
وفي البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سببا لانقلاب الماء هواء
ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب
الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه
لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بتشبيه الماء بالهواء
او تشبيه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها لنفسه
واليه اشار بقوله لا بكونه هواء فان ذلك ليس تشبيها
ولما كانت الجزء الاخيرة في الفصل المتقدم مشتمل على الاستدلال
الاستدلال باختلاف الاكثر على تباين الصور سوف على
ان الجزئيات العناصر حركات وميول لطبيعة تختلف لكن بينها

الاستدلال على المعاد هو استنباط
المصدلي

احتمالان احدهما ان يقال جسم نبات العناصر لا يميل الى الكلية
الكليات بالطبع بل بالعقل وذلك ما يكذب من العنصر الكلي
يتحرك اليه او يرتفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا حركة جزء الهواء من
مكان النار الى مكان ما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه
الا ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط غيره
سوا الاخف يدفع فيضطر وما ذكره الشيخ مبطل من الاحتمالين جميعا
تغيرات الاجسام الاجسام يتغير تغيرا في الصور
او الكيفيات وتغيرها في الصور كون وفساد وتغيرها في
الكيف استحالة فاني وذلك لان الصور المشتد والمضعف
بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم يكن الصورة
حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة مع
تدريجي فهو لا يحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن
الصورة في الاول والوسط وانه مح وهذا الحكم لا يلزم في الكيف لجواز
خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما
المحرك للجسم فقد الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه
فتحركه في الكيف ضرورة انتهاء الحركة بانتهاء ما فيه الحركة
وتمام الكلام سيجي ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة
اثنا عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات اربعة انقلاب النار هوا
وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فورد
سوالان احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الانواع الاربعة دون
غيرها والثاني ان المقصود من الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر
واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل بقوله وهذه الاربعة
فائدة لا تستفاد بعضها الى بعض فانما هيولى مشتركة واثبات الثلثة
كافية فيها اما الاول فلانه مح يثبت الفساد في بعضها والكون
في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات

انواع جميع الكون والفساد في العناصر واما الثاني فلانه متى ثبت انقلاب
الهواء نارا ثبت ان هيولى النار هيولى الهواء ومتى ثبت انقلاب
الهواء ماء ثبت ان هيولى الهواء هيولى الماء متى ثبت انقلاب الارض
ماء ثبت ان هيولى الماء هيولى الارض فثبت اشتراك الهيولى بين
الكل فلا يكفي الانواع الثلثة في اثبات المطلوب فما الفائدة في ايراد السبع
الرابع فاشار الشارح الى جواب السوالين بان قال انواع الكون والفساد
وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولية ستة اذ الاطراف
لا يكون من الاطراف لكن قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية
كون الصغير منها مشهورا ان ظاهر سر فتركها فبقي اربعة الخامس في ثلثة ازدواجات
فاذا قيل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والباقية متوسطة فكانت
اولى بالاثبات واذا قيل الاولية ستة فلم اقتصر على اربعة فيقال
لشهرة الباقي فان قلت عدم كون الاطراف من الاطراف
يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية فاذا كون
في اجزاء النار بعيد ويكون اجزاء ارضية صلبة فيقول المراد
ان الاطراف لا يكون من الاطراف في الاغلب وهذا كاف
فيما قصده الشارح من بيان المناسبة ولولا حديث الصاعقة
دقيق لكان في غاية الندرة واعلم انه لو يثبت انقلاب الارض ماء وانقلاب
الهواء نارا او بالعكس كان فيه حسن ترتيب ولو اثبت انقلاب
النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الارض ماء لكان الباقي
باطلا لانواع اما الاول فلظهوره في انطفاء النار واما الثاني فلظهوره
في البخر واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الابخرة
فاستشهد عليه بشيئين ان استدل على كون الهواء ماء بدليلين
احدهما ان الاناء القصدير والنحاس او ما يشبههما اذا وضع فيه البلد
حتى يرد جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء مثل القطرات
للخمر من اشراق م اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فالثاني

من داخله فهو على سبيل الرشح وان كان من خارجه من الهواء المطيف
بالماء فاما ان يكون بطريق الكون منه او لا كما ذهب اليه ابو البركات
فانه زعم ان في الهواء المطيف بالماء اجزاء لطيفة مائية تكثفها الصنوبر
وجذب حرارة الهواء اياها لم يكن من خرق الهواء والنزول على الماء
فلذلك والماء الهواء الذي مسه زالت السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة
فكثفت ونقلت فنزلت واجتمعت على الماء وهذا باطل لان الهواء
المطيف بالماء لا يمكن ان يشتمل على اجسام كثيرة مائية لا سيما في
الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء
من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلاثة اما تناقصها او تناقصها او تباعد ارشحة حصولها
لكن الوجه يخالف جميع ذلك واما الرشح فباطل ايضا لانه لو كان الرشح
الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك وايضا يستلزم بقوله
ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فقوله ليس الا في موضع الرشح
قضية نفاها القول لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الرشح لانه
لانه قوله ليس الا في موضع الرشح يفيد انحصار الندى في موضع
الرشح وقوله في موضع الرشح لا يفيد الا وجود الندى في موضع
الرشح وليس المضمر نفي وجود الندى في موضع الرشح لانه ايضا
يوجد في موضعه بل نفي الانحصار وهذا معنى قول الشيخ فدل على انه
لم يمنع وجود الندى عن الرشح آه ولا انحصار الاقسام في الستة وبطل
القسم بثبت القسم الثالث وهو قوله فيما اذا هواء استحال ماء
ويقرر سؤال بعض اصحاب الامام انه لم يجوز الاستحالة في الكيف
مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يبقى الهواء اذا صار
ماء فليس ذلك لان صورته الهواء النوعية ثابت بل لان
كيفية الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة
الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال الشيخ هذا
الكلام يحس فانك ترى قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف

في نسخ

ان بقي ههنا هواء ثم لو جوز ان يكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء
فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا تكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية
الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا ثم ذلك
الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرودة
زوال تلك البرودة لم يزل تلك الكيفية عنه فيبقى تلك الكيفية المائية مع زوال
السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة يستحفظها وفيه
باطل لان بعض المركبات ان كان للبعض هذا انما يتم لو كان المراد بانا
لا كان انما اجزاء المركبات وليس كذلك بل انما اجزاء العالم وهي عبارة
عن جزئية المركبات استحقاقات لا اركانه وذوات الحركة المستقيمة
اما حقيقة او تقديرا على ما مر اشارة الى ما ذكر من ان المضمر هو الميل الى فوق
والنقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا
لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز
الارض تحرك عنه بالطبع لتطلب الفوق ليس كذلك لو جهة الى جهة السفل
بل الى جهة الفوق وح اما ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو
الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل
ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل في حيز النار
ينتقل عنه بالطبع وهو متوجه الى جهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته
الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق وهو
وهو الثقيل الغير المطلق او لا وهو الثقيل الغير المطلق فالخفيف والثقيل
في القسمين والثقيل في القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة
في الخفيف والثقيل فليس بظاهر والخفيف ايضا له معنيان
احدهما الذي في طباعه او الحركة في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه سببا
والميل الصاعد هو المضمر فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض
الاوقات عن المحيط فيه سببا في البطء والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا
من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان

ما يضر ورد انما المراد ما يكون اكثر حركته الى جهة الفوق ص

صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يصير
جسم واحد هابطا صاعدا وهو محال وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض
الى السواد واما باعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وهنا ما اليه
الحركتان واحد فلا يتضادان واثبات الشيء من حيث الى النار كانت سابقة
عليه الى المحيط وهذه الحيثية بالكل وهنا ما اليه الحركتان واحد فلا يتضادان
والشيء الذي اذا حيث الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط وهو عند
المحيط ثقيل اي لا يخف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما كان
متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا ما لا جاذبة وانما قال خفيف
ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسم الى خفيف
مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي والاثبات فيكون
حاصرة كما في القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف والثاني انه
المخفف انه ليس بمطلق مقابل للعنصرين المكونين والخفيف المضاف
لا يقع في الحقيقة الا على الغير الاخير لان الغير الاول هو انه لا يوجد حقيقة
المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره كما في الغير الثاني
فانه مقيس الى النار بالتخفيف عنها فان قلت فالهواء خفيف
بالاضافة الى النار وليس كذلك صفول انا كان خفيفا بالاضافة لانه يقبل
بالقياس الى النار فيكون خفيفا بالاضافة بالقياس الى النار فنقول
قال الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالغير الاخير فظاهره
يقتضي ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالغير الاول وليس
كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالغير الاخير
اذ الغير الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيه نظر اما في الاول فلان
الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين الايجابين
اذ كان احدهما قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب
المخفف المطلق كما ذكره ان الخفيف وهو ما يكون ما يكون اكثر مسافة

بالاعتبار صح

مقابل صح

خفة

حركته

حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون فهو
مفقود حقيقة وبطلانا واما الثاني فلان اريد بتناول المخفف ليس بمطلق
للعنصرين شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحمل كل واحد منهما
على سبيل البدل فالخفيف المضاف كذلك كما صرح به فخر الدين في شرحه
واعلم المراد بالعبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب
ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة المخفف المضاف تقتضي الاضافة الى الغير فانا
هذا الغير الاخير وكان الامام ليس بالنهاية في شرحه لان الاول في حصر
الاركان كالنار لو قيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق او ليس بخفيف
ثقيل مطلق او ليس كذلك في بيان الحصار في الاربعة واما لو قيل اما خفيف
مطلق وهو النار الى آخره لم يكن في الانحصار ما لم يبين الحصار والخفيف
المطلق في النار والاقسام الباقية وح يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى
كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان واقول
هذه المقدمة لا بد منها هنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة
المستقيمة منحصرة في المخفف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انما نظهر منحصرة
في العناصر الاربعة بقوله وبالجملة ان لم يكن جاحد ذوات الحركة المستقيمة فلا يكون
بدهيا بيان الحصر المخفف المطلق في النار وغيره في الثلثة الباقية
وتمسك الفاضل الشارح العلامة في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات
الحركة المستقيمة منحصرة في الاربعة وبين هذا الحكم حقا ونقلا واثباتا انما يتعلق
المركبات بقبيل الاجانب منها وبين هذا الحكم الاستقراء فكلام
الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فبان الهواء لا يميل صاعدا فيه
والا لكنا اذا حددنا بيتا الى الهواء احسسنا عدا قوة منه الى فوق علمنا انه
ليس فيه ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان معتضدا عن الارض لا يكون
في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطلق مركزه تعلقه على مركز العالم وليس
كذلك اذا كان معتضدا والهواء معتضد بكله فلا يميل فيه بالفعل واما
على الثاني فبان النار ليست غير المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة

الذي صح

مجرد صح

والايجاب

منبئة

في العناصر الباقية صح

بيم صح

كما وضعنا يدنا تحت الحجر
وجرنا فيه صدا فقت نا
السفلي وما لم كذفنها فيه
المد اصح نا فوق صح

اذا اورد عليها الماء والارض تنطفي والنقيضان غالبهما على البدن فيكون
الاجسام النارية مغمورة في الاجسام الارضية والمائية فكيف تنطفي
وجوابه بانه حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك
مع تداعيها اليه وفيه بعد ثانيا ان حدوث النارية في المركب اما
بالنزول غير جزء وهو باطل اذ لا فاسد هناك واما بطريق الكون في المركب
وهو ايضا باطل لانه مادة كل جزء يفرض من المركب كونه محتوى بالجزء من
العناصر يكون استعدادا لقبول الصورة النارية اقوى من استعداد ما
بصورة جزء يفرض لنفسه فاذا وجوابه انه ربما يصير استعداد ما استعداد
للنارية اقوى بواسطة استحالة النفس واشتمال الكواكب والمركبات
تلك الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب هي صورة البسيط
اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الحقيقية او لا يكون وهي
الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونما وهي
الصورة المعدنية او يكون ولكن اما ان لا يكون الحس والحركة وهي النباتية
او يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات
اول فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول
فانه اول شيء يحل في المادة ويتقوم بالمزاج فانه يحل اولا في المادة
ثم يستقل به الممتزج كحصول صورة منوعة وقد صرح في اول الفصل
بان الامزجة معدة نحو تحقق مختلفة والجواب ان الاولية بالنسبة الى
الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال
اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية هذا كمال
الكمال الاول اول شيء يحل في المادة كانت النفس الانسانية
حالة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد انه اول شيء
يحل في المادة ان كان مساويا والمراد بالحلول التعلق بالمادة اعم
من الحلول وغيره والى هذا اشار انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت تحصل
للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة

يحفظها

جزءها

النارية صح

الكمال اول

يستعد

مادة

للممتزج

والمعاني

من المعاني مغايرة للعناصر فترتب عليها كمالات اخر مختلفة الصورة
المتعلقة بذلك الممتزج الى حقيقة نوعا في الكمال الاول وليس هذا الا
اختلاف اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس لابد ان يكون
راجعا اما الى المادة او الحقيقة او الفارق وهو باطل او الصورة
النوعية بسيطة وح يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب
احوالها والاول باطل ايضا والا لم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصورة
النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة لاختلاف لم يزد على اربعة
اختلافات فيبقى ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في المركب
وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف
مقادير الاستعدادات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج
فلان الامزجة المعدة لقبول الصور تختلف بحسب ذلك فكل
جنس انما مزاج جنسي لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير
الاستعدادات وكيفياتها في النسبة فكل مزاج فرد امزجة للنوع
والنوع والصنف والشخص حد افراط وتفريط اذا خرجت
عنها بطل التركيب ويسمى الامتداد المتوهم فيها عرضا وهو غير
متناه وفيما فوض الى المزاج الشخص جزء عوض المزاج
الصنفي وهو جزء عوض المزاج النوعي وهو جزء عوض المزاج الجنسي
وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة من الكمالات الاولى لقائل ان يقول ان هذا مناف
لما صدر الشيخ الفضل من ان الامزجة معدة نحو الصورة النوعية
فانها لا يكون صادرة عن الصورة التي هي كمالات اولى ويمكن ان
يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة عن صورة البسيط
فان الكيفية المتشابهة الى صدور بفاعل العناصر بعض المزاج انه
قلنا انما هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقول الاطباء
عظاهر حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد نزول

من التمكن

كيفياتها بالبدن كما يقول الحكماء فامكن ان يكون حصولها فيه واهب
الصور سوبط الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك
من الاحكام التي ليست على سبيل اللزوم وكفى بهذا القدر في بيان المناسبة
والسبب ان يق انما احتاج الى الفرق بان المراج انما يحصل اذا حدثت
العناصر وكيفياتها مع بقاء صورها ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك
واستدل على المغايرة بشيء الحجة الثانية منافية من الاولى لان
الحجة الاولى تخص كيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف
مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا يقبلها لكنها مشتركة
لعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات
مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات
الافلاك لا يقبلها والحجة الثانية اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك
اولان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثانية تعم الكيفيات
والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول
مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يتغير فيزول البرد عنه
وقد يتجمد فيزول السخونة عنه مع ان مائيته محفوظة في الميزان قال الامام
وهذه الحجة لا تجري في سائر العناصر فلان النار لا يبقى نارا بعد زوال
الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال السخونة عنه والارض لا يبقى
ارضا بعد زوال اليبس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر
لا يبقى بعد زوال كيفياتها انها لا تبقى مطلقا سواء كانت في حال البساطة
او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فهو مسلم
لكن لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستندا
كيفية على البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستندا
اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استقصار ومنع
على المنع فان قول الشارح ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة

منها

منها يضعف كيفياتها المحسوسة يقتضي في قوة الفرق بين جميع صورها
وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا تفيد الا في الماء فان بقاء صورة
سائر العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لا شيء لهم عن الحجة
الا منع بعض مقدماتها الحجة الثانية تركيب القياس هكذا
الصور لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصور
ليست بكيفيات والشارح نبه على المقدمتين بقوله وهما ان انسانا
لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعي
انما يقتضيان حتى لم يتوقف الحكم فيها الا على تصور الصور والكيفيات
وتصور الاشتداد والضعف كما يحققها واستدل الامام على تحقيق
الصغرى بان الصورة لو اشتدت او ضعفت فعند الضعف لا يخ
اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فانه لم يبق نوع الصورة كان
ذلك بطلانا للصورة لا ضعفا وان كان باقيا كان الضعف زوال
عرض فالضعف لا يكون من ذاته فقوله لم يكن الاشتداد في ذاته
اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه زال وبقي ذات
الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك انتقاصا للصورة
مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد
الكائن المفروض اشتدادها فاجتمع الضعف والاشتداد
في حالة واحدة وانه ممتنع وقد صرح في شرحه بذلك وكذا لو عنى
اشتداد ان بقي كان الاشتداد في العوارض والازم بطلانا
ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكثير وان
لم يصح فلا نم صدق الصغرى ففي قوله فان لم يصح بطلت الاخرى
تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فانه قد اقتصر
على المنع منع الاشتداد الاشتداد وتوجه الحمل الى غاية ما يتوهم
محققه المحققة من حال غير ما يوجد كل واحد منها في آن ولا يبقى
شيء منها آنين يتميز عن الآخر بسببه او ضعف انفاف الحمل عن

الغاية ما يلزم كونك كما ان الآن المتصل اذا فارقته النار يتبرد شيئا
فشيئا وتوهمنا ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما
تتحقق اذا كان للمتحرك حال في كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا
بعده مكان آخر كما مر ان الجسم اذا تحرك في الاين يكون له في كل
آن يفرض حصوله في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات
لا تستمر فاذا تبدل الحال كذلك على هل فلا آن يكون ذلك الحال سقوطا عن
الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم به دونها فيمتنع
تبدلها عليه فما هو حقيقة الكلام لا يبقى ان اريد بالهيولى لا يتقوم دون
هويات الصورة هو ممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب
الصور وان اريد انها لا يتقوم دون مطلق الصورة فهو مسلم
لكن المنع ذلك من توارد الصور الشخصية او التوقف عليها فاما
نقل الهيولى في نفسها لا يوجد الا بالقوة والذات التي لها
بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت في شيء آخر
بد من ان يكون لها صورة بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة با
لضرورة وينظر في الحفاظ الشارح حين ان يحيط نقاب الخفاء
عنها اما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال غير حال
يتبدل نوعيته او تبقى فانما هو الحال الغير القار واعتبر تبدل نوعيته عند
القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد
الانواع وتبدلها انما هو بفرض عند فرض الآنات ومقابلته بما يوجد
منها في آن الى ما يوجد في آن آخر وهذا هو كلام الفارابي نعم تلك الآنات
بالقوة والآنات المتتالية بالقوة وح يخل بما يورد هنا وبق لو تحرك
الجسم في الكيف فانما يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات
متعددة وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شيء في آن من آنات
واحد فقد انقطع الحركة لما مر ان الحركة لا تنقطع الا اذا كان للجسم في كل آن
يفرض حال لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان دفعة

في آنين فلذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستمر

عسى

نوعيته

بالعرض

فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف صح

فان

في آن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد
كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الآنات وان لم يوجد ~~الا في آن واحد لزم تتالي الآنات واذا لم يوجد~~
يكون من نوع الضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون
الضعيف باقيا عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل
يحدث الاشد وزال من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك
على افراده وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه اما
نوع لا شك انها آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا فان
لم يكن تتالي الآنات وان كان بين الآنين زمان لم يكن الحركة متصلة
قطعا بقدر ان الحركة في الكيف فضول هذا منقوض بالحركة
في الاين والوضع فانه لا شك في تحققها مع ورود فيما قال الجسم
لو تحرك في الاين فلا يخ اما ان يكون له من ابتدائه الى انتهائها
بحال اين واحد او اينات متعددة فان كان له اين واحد فلا يتحرك
في الاين وان كان له اينات متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء
منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة او لا يكون في كل منها الا آن
واحد فيتتالى الآنات زمان او لا يكون ولا تخلص من شبهة
الجابان يبقى للجسم من اول المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو
كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقل ويتقدر بحسب
تقدر حدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الاينات الا بحسب الفرض
فكذلك يقال التحرك كيفية واحدة ولا نم انه لا يكون له حركة
وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك فان كيفية
الجسم وان كانت واحدة الا انها تستمر بمعنى انه في كل آن
يفرض يكون كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون الا بالقوة
وانما قال يشتمل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون انواعا
لنوع واحد كما تقرر عندهم ان الماهية وجزئياتها قبل الشدة والضعف

اولا يكون فان بقي عند وجود الاشد صح

يلزم صح

متصلة

اذا

ايون صح

آنا

فيتتشافع الآنات فكذا تابعه

وحدود المسافة صح

لما

الانقبل

فيتمشى ان يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على مراتبه واعلم
انه ليس كل ما يتحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيف بقبوله
الشدة والضعف واما الحركة في الاين فالوضع فاكم قلبت فيها الاقبال
اذا دار الشيء واما قوله كيف يكون ما يوجد في كل آن سوى مطابق بزيادة
في آن يكون بذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية في آن
لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط
بينهما فانه لولا ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله فالاضدان الشدة والضعف
هو الحمل لا الحال فيه فانه انما يكلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالحقيقة
على ان الجسم يتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة بنفسها تتحرك حتى الجوهر
حركة الحرارة والتسود حركة السواد وربما قال بعضهم في مذهبه فقالوا لو لم يكن
فاروسية سيال والبطل الشيخ مذهبهم انه اذا اشتد السواد فانه
لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فمحال اشتداده لاستحالة
اشتداد المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو نفس
حركة في ذات السواد بل في عوارضه ولا شك ان هذا آت في حركة الجوهر
في نفسه فان نوقض بحركة الجسم في السواد وربما كان يختار ان السواد
لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود وان
انعدم السواد فكيف يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم
يحدث في آن انعدامه سواد آخر يقطع الحركة ضرورة ان الحركة
في السواد انما تستمر باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا
يقطع الحركة ايضا وان انعدم وحدث آخر فقد الانواع متتالية
آنية ويعود الاشكال فالجواب الحق اختيار بقاء السواد ولا نسلم
ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو غير قار على ما تقرر
اذا عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذي استدل به الامام
على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد
الصورة نفسها وعدم ضعفها لا على اشتداد الحمل في الصورة وعلى هذا

نوعه

هو ما

ان التسخن صح

هو صح

١٩٠

قدم صح

عدم صح

لا نقض

لا نقض فيها بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف
وانما تشتد الجسم فيها وتضعف واما قوله واما الحال الذي يتبدل هويته
الحمل المتقوم بتبدل وهو الصورة فيقال عليه هوية الهيولى لا تتبدل
بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة
والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان
الهيولى بتبدل الصورة تستفيد موجودا بالفعل كما مر وبعد التبدل
تستفيد آخر موجودا بالفعل كالهواء فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف
وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد التبدل حاله
هو الذي كان قبل تبدل حاله فلو تحركت الهيولى في الصورة كان
قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون
هي هي في الاين فانتفى تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة
ففي اول تحركها يكون الماء فانا نحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء
فيتمشى ان يتبدل عليها الصورة المائية فالضمير في قوله لا يتمشى يتبدله
يعود الى الصورة بتاويل الحال او لا يتمشى تبدل الصورة في الحركة على
قول هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى الحال المذكور بالتقدير
لا يتمشى تبدل الحال الذي يتبدل هويته الحمل يتبدله على
حمل لا يتبدل هويته يتبدل الحال وايضا لو اراد الصورة على الهيولى
لزم تحقق حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس
هو اما انه لا يكون هو هو فلان تبدل الصورة يستدعي تبدلها فلا يكون
هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو فلان نوارد الصور لا يكون
الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فيكون هي هي فلو تبدلت
الصورة على مادة الماء فاما ان يبقى ماء وهو محل زوال المائية عنها
واما ان لا يبقى ماء وهو ايضا محل لان تبدل الصور عليها يقتضي كونها ماء
بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة
متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء

هو هو في الحالين
فكانه قال لا يمتنع
تبدل الحال الذي
يتبدل هويته الحمل
يتبدله على حمل صح

هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليست بما كون الشيء هو بعده
ليس هو قبله وايضا فان حركاتها وسكناتها بالطبع لما كانت
بعينها حركات وسكنات طبيعية وقد مر ان الطبيعة هي المبدأ
للحركات والسكنات فلابد من ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ
حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفياتها المحسوسة منبعثة عن صورتها
النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فيثبت ههنا على ان الصورة
النوعية هي الطبيعة بعينها قوله اشتداده واضعافه التي يكون الاشتداد
والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فانه
اشتداد ما وضعفها وكونها من انواع الحركات لا دخل لها في انبعاث
الكيفيات عن الصورة الفاعلة اذا امتزجت لما كانت لتلك
كيفيات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها
فاعلا ومنفعلا فلا يكن ليس يكون فعل كل واحد منها وانفعاله مرة واحدة
كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته ويتفعل في كيفيته والقابل ثم
يقول سبحانه ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير
مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصر في كيفية عنصر
آخر كان بتوسط كيفيته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة
يكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة لا يقال مستقر ان المنفعل ليس
هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول كن نعلم
بالضرورة ان الكيفية تنكسر في نفسها اولا يرى ان الماء اذا
امتزج بالماء البارد تنكسر حرارة الماء وبرودة البارد فاذا كان
الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة
وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة
بالضرورة وح يعود المحذور المذكور ولعل المحصل عن هذا بانه لزم
ان كيفية واحدة يكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين
الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتامل قال الفاضل الشارح

لو حمل هذا النقض على المحقق خرج المزاج الكمزاج الذهب الحاصل
من امتزاج الزيبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق
ليس بمرة غاية البعد عن مزاج الكبريت لتشابههما وحصولهما من كيفية
متكسرة فلابد من زيادة بالتضاد والتخالف وهذا حمل الكلام على غير
مصطلح المتكلم فهو غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها
وبعضها رطب وبعضها يابس وكما ان بين نفس السواد والبياض
تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج الى تصور النوعية و
استحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبنيا على اثبات الاستحالة
في الكيفيات الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في
الحرارة والبرودة بان الماء الى ان يصير باردا او بالعكس واما
استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الهواء و
الماء في الجفاف مع انحفاظ صورة النوعية فلا فالجواب ان تحليل
المركبات يدل على انها عناصر بعد فهم العناصر فانه اذا حفظ المركب
في القدح والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على
انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها اذ لا بد من حرارة
هاضمة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركبات على العناصر
ولا شك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون تلك الاجزاء
في جميع الكيفيات علت جميع الاستحالات والدليل على
انفعال في غير مادتها بتوسط الكيفية لزم الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد
وينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة
النوعية الماء وهي مبردة بالذات فلولا ان تاثيرا في البارد بتوسط
الحرارة لم ينفعل البارد منها الشيء فانهم كانوا ينكرون التغير في
الكيفية وفي الصورة القائلون بالخلط قالوا في الاجسام اجزاء
على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الخلط

واجزاء على طبيعة الشجر وكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء
كثيرة بالخواص المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة
وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام
ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت
كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الآء اذا استخرج لم يستحل في كيفيته بل
لان اجزاء نارية كمنت فيه فبرزت بسبب الاثارة النار وآخرون
زعموا ان اجزاء نارية نفذت في الآء من المزاج فاصطدمت بالآء اجزاء
الباردة فاحس بالكل كانه حار وانما دعاهم الى ذلك الحكم اما في النار
التغير في الصورة فانما يكون عن شيء ما عن شيء فان الم منشا كان معدوما
فكيف يكون عن لاشيء واما الى النار فالاستحالة في الكيف فامتناع
صيرورة شيء شيئا آخر فان الآء لم يكن حارا فكيف يصير حارا
فالجواب عن الاول بان المادة مشتركة فيزول عنها صورة ويوجد فيها
اخرى بحيث استعدادا وليس هذا وجود شيء عن لاشيء محض وعن الثاني
ان الآء كان باردا فاستفاد بواسطة مجاورة النار زوال البرودة
عنها والتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد وانما افتقر على
الملك والمضغة وما ذكر المخالف كما ذكر في ابطال المذهب الاول لان
الكون والبروز فيها اغرب وقال الامام لا حاجة الى القول بالكون
انما كان فيهما لانهما يتخلل جسما باردا وهو الآء والارض واما المخلخلة
فانما يتخلل الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار
ويضعفوا بالمخلخلة عاجز لطف الارضية والآء يكون فعل الطبيعة
الحرارة اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه اولى يرد بانه ان النار
المرئية ليست بسيط حاصل من النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما يكون
مرئية ملوثة تعلقها اجزاء ارضية تستضيء بضوئها فيها وهو الا
اما الاول فلان النار حيث قوية متكثفة فرحاق الاجزاء الارضية
نفسها كما في اصول الفعل يكون شفافة لا ظل لها واما الثانية فلان الثابت

كامنة

مطاقاة

عن لاشيء

يكون

ضعيف لا يتخلل فرحاق الاجزاء الارضية كما في راس الشعلة يقع
لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية المتخلل الياس
المتصعد لا كتساب الحرارة لا بد هنا من تقديم مقدمة احدهما الحرارة
اذا حلت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فان ارتفع منه بتسخير
دخانا فان اجزاء مائية تلطفت بالحرارة فصاعدت محتفظة
باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة محتفظة
بها الثانية ان البخارات لغلظها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل يقف
دونها فايد فهو الانجاز فيه كمن منه مايل كره النار فيكون مدار الحرارة
النار وسعا لا نارية فيه بل على طبيعة وما فيه البخارات فمنه ما يجاور
الارض ويسري اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية ارضية
تستقر باضواء الكواكب وتسخن ومنه ما لا يسري اليه سخونة الارض
ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون فيه برودة عظيمة
فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الى رياح وطبقة الهواء
الصرف وطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير ذلك وطبقة
المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع فرا الارض يعلو الى رياح
حفظ بحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة المارة فرا الهواء وقع فيه
شعلة فرا النار وانكسرت الى آخره في سمته اينما وقع فيه كان كوكبا
انقض وهي السمي بالشهب واذا استحال ما فيه فرا الاجزاء الارضية
نارا صارت شفافة وغاب عن الحس فظهر انا نلطفت بالتلطف
النار رفع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية
التي تعلقت بها نارا فيزول الضوء ويصير شفافة وانما استحال
النار هواء والفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثر في التلطف
النار عندنا واما قول الذي كانوا يثبت النار قبل الى آخره ويستدل
على ان النار شفافة في نفسها لان الدخان اجزاء ارضية وكلما كان الدخان
اقل كان الضوء والحمرة البيتية اقل فالضوء انما يحصل بسبب

المتصعدة

فتصاعدت

بها

كلها

في عسها

اللهيبة

الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل
النار القوية تحلل الاجزاء الارضية فاراد هذا الخلاف ما تقدم من ان
الاطراف فكانت مناسبة بحسب اليبس ودون النوع اما كان
كذلك لو كان العنصر حسب الجسم المركب والبسيط وليس كذلك
فلذا قال والاصوب انها غير مناسبة بحسب الصورة لان
صورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة
لاشتراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في
ذلك سهل لانا لو جعلناه بحسب الجسم الكاين الفاسد استقام
الكلام واعترض ايضا على قوله واذ بها من الاعتدال قال الامام
كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة
عليه اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد
لا بالقلب اجاب عن الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل
الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل
الامزجة بل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة
والخفيفة فالتي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم بالقلب
التي تخبر بانه ثم بساير الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم
لان الشيخ صرح في مواضع من كتابه القانون ان الروح
والقلب حاران في البدن حارا جدا مايلا الى الافراط و
الخفيفة غالبا على الارواح فالثقيل الثقيل والخفيف فيها
الى التساوي مما ينافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ
في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو
بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك
لا يتم الا بالاعضاء التي فالمزاج المعد لقبول النفس ليس مزاج عضو من
الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن بما فيه جميع الاعضاء وذلك المزاج اقرب

الجسم

اعدل صح

هي صح

بعد صح

الى الاعتدال

الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما من اول تعلق النفس
بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر انا ذهبنا اليه لان تعلق
النفس بالبدن للاستكمال به والاستكمال به انما يكون بالافعال
والحركات الصادرة من الارواح التي منشاها القلب فان قلت
لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال
حتى ان اكثر الكيفيات كلما كان اتم كانت النسبة الى المبدا
اكمل والصورة الفايضة عليه افضل ما صرح الشيخ به فلم وجب
ان يكون الصور الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء
وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة و
مجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون
المزاج قابلا لتصرف الصورة وتاثيرها والعضو ليس كذلك

النمط الثالث

النمط الثالث في النفس الارضية للنفس الارضية معنى وللنفس السماوية معنى
اعرف واسلم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد
وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس الا لزم ان يكون صور العناصر
والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل بالنفس الا
النفس الارضية والسماوية اما النفس الارضية اي كمال نفس في الارض من النبات
والحيوان فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث هو بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع
في ذاته وفي صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال الخشب السريري لا يتم السرير الا بها
واما في صفاته فكحركة فانها كمال الجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع
في ذاته او في صفاته بالفعل والثاني هو المنوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع
من عوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف الذات عليه
وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم
فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجسمية لا المجردة عن الفصل هي المادة ولا يذكر ان الذات
قد يوخذ بشرط لا شيء اي مجردة وهو المادة وبهذا الاعتبار يكون جزءا للنوع
وقد يوخذ لا بشرط شيء وهو ان كان مبهما مختلفا فهو الجنس وان
كان متعينا مختلفا فهو النوع اذا تذكرت هذا فنقول لا شك ان النبات والحيوان
ليس عليه جسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر اعتباران
احدهما انه صورة وهو يجعل النبات او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم الحيوان النبات
مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث هو جسم طبيعي ناقصة انما كملت وتمت بانضمام
ذلك الكمال الكمل لم يعرف ذلك الامر باعتبار انه صورة لان الصورة قد يمكن ان يكون حالة
والنفس لا يجب كونها كذلك في النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال الجسم بهذا الاعتبار
جنسا لا مادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث جوهره وماهيته بل من حيث
اضافتها الى البدن فلذلك يوخذ للبدن ذاته كما يوخذ البناء ذاته البناء وان كان لا
يوخذ ذاته من حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان عاونا
تعريف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك مختارا فرد اما الطبيعي فهو ما يقال الصناعي
واما الآلي فهو ما يتوقف عليه ذاته صفة كمال اي كمال اول آلي فهو آلي وكونه جزءه على انه وصف جسم اي
لجسم مشتمل على الآلة والثاني اظهر وربما كان فليس المراد بالآلة اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط

لفظ ذكر

طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار صح

لفساد صح

اي صح

بل على قوى مختلفة مثل الغاذية والمتنمية والجاذبة والماسكة وغيرها فان الآلات
بالهيئات القوى وهو متوسطها الاعضاء واما ذى حيوة بالقوة فلعله يعنى به ان الجسم يكون حيا
فان البنات ليس بحى بل المراد ما يشتمل على آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها او غير
توسطها افاعيل الحيوة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال بغير
توسطها لان النطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسطها لانه بل الذات هذا مفهوم
واما احترازاته فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعى احتراز عن
صور الاجسام الصناعية وقوله آلى احتراز عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت
كمالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذى حيوة بالقوة فلبيان الاحتراز به
عقبه روى انهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى ان الكل فلك من الافلاك نفسا
ومنهم من يرى ان النفوس الافلاك الكلية والافلاك الجزئية منزلة الآلات لها اذا تمهد
هذا فنقول النفوس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآلى على المذهب الاول واما على المذهب الثانى
يقتصرون عليه واما على المذهب الثالث فلا يخرج به فيزيد فى التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين
فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام آلية لكن لا يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة
بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة وذلك بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فيه
نفس يكون بالقوة لحيوان فعلى هذا وان اريد بافاعيل الحيوة الافعال التى لا تتم الا بالحيوة فلا يكون
التغذية والتنمية وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة فان
كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية
من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل فى التعريف صور المعدنيات والبسائط
لانه يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال التى كانت ناشئة لا يصدر
ما يصدر من افاعيل الحيوة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلى واما النفس الناطقة
فهى كمال اول لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة متعلقة كليا متبينا ان نفس الفلك متعلقة
بشيء ادراكا جزئيا وارادة جزئية فى جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفوس الارضية لان
المراد جسم طبيعى ذو ادراك وحركة ارادية مما لا نرى مما قوة فى الجملة وليس كذلك النفس الارضية
وانما اضاف على التعريف الآلى ليستقيم على المذهبين قال الامام فى المباحث ثم المحققون انه
لا يمكن تعريف النفس على ما يندرج فيه النفوس الثلاثة لانا ان فسرناها بما يصدر عنه النفس الناطقة

فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بالفعل المقصد خرج عنه ٣

الاجسام

التغذية

وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال الآلات يخرج عنه النفس العقلية فالنفس لا يكون معقولة
على النفس الثلثة الا بالاشتراك اللفظى اقول انا نشاهد احيانا تتغذى وتنمو وتولد المثل
واحيانا يدرك ويتحرك بالارادة دائما او ليس ايضا وليس كذلك بحسبها فبقى ان يكون لها
مبادئ غير حسيتها وانما تلك المبادئ مختلفة فى جوهرها بحسب الآثار المختلفة فان حملنا
النفس لكل المبادئ المختلفة كان على سبيل الاشتراك اللفظى واما ان لا يكون تعريف النفس
بما يعم النفوس الثلثة فقد ذكر مفصلا وقد صرح الشيخ فى الشفاء بان كل يكون مبدأ الصدور
افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس
الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة
وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة
وهو النفس السماوية اربع لا شك ان ارادة بيان وجود النفس الانسانية وهى التى اشير
اليها كل واحد يقول انا فكان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر
آثاره وافعاله كذلك لبدن الانسان شيء وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله
انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك شيء غير البدن وكذا المدرك شيء
غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه عليها
فى اول التنبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة بحيث متى كان صحيح المزاج
او لا فاذا راجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك انه مدرك لها مثبت اياها الحالة الثانية ان ينبه ان
يتعطل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صح بانه نائم الحالة الثالثة
ان يكون حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكر فان السكران لا يغيب من ذاته فان
قلت النائم قد نسى والسكران قد سكره لا يعرفان نفسهما والا لتذكرا ذلك عند اليقظة
والافاقة اجاب بقوله وان لم ينسى فتبقى له ذاته فى ذكره اى كل من النائم والسكران يعقلان
ذاتهما الا انه يتعذر عليهما ذكره فنفرضه الحالات الثلث مدرك ذاته المخصوصة وان
جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان يتم
نفسه فى اول خلقه صحيحة المزاج والعقل لا يصدر اجزائها ولا يتماس الاعضاء بها بل يكون الاعضاء
منفردة ومتفرقة هواء خلق معتبر كونه فى اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكره و
كونه صحيح المزاج والعقل لئلا يذهل عن نفسه وكونه بحيث لا يصدر اجزاؤه ولا
يماس الاعضاء لئلا يكون له شعور بالبدن والاعضاء وهو اول خلق لئلا يكون من خارج

تتحرك

ذلك صح

فيه صح

الى نفسك

يتنبه

لتذكرا

فتذكره / ومعلقة صح

من الاشياء ولا شك انه في هذه الحالة يثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل واحد
هو ادراك نفسه فيزايل عن شيئا وهو مشتمل على ادراكين يدرك بتصور نفسه والتصديق
بانه موجود وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب كسبا او رسم لا يمكن ان يثبت بهذا الحجة وهو ان
قال الامام حاصل الكلام في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من
الاحوال الا ما شاء انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان ومقدماتها
لا البرهان لم يذكر عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن
ان يغفل عنها ولا يجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث بعد ان الا يكون تلك
القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك النفس حال النوم
والسكر وعند انقراض الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم يجد
القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل الانصاف انا نشك في القضية الاولى
فلا يمكن تصحيحها بالحجة اما انه يدرك ذاته فلانه لو وصل اليه هو لم او ولده فان لم يحصل
له شعور به ضرورة ليس كذلك وان حصل شعور فاما ان يدرك انه موطوء او ولده او لا
يدرك لانه يوطأ او يلد مطلقا والثاني باطل والا لم ينفك عنه ولم يشك في القضية الاولى
لكن علمه بانه يوطأ ويلد علم بالمضاف والمتوقف عليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد
من المضافين واما الذي يمتنع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول
ماهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية
لذاته في ذاته ويصح لاستناد الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالاولية والاخرى
اولى من العكس ولا ويهاذ الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما هو الاخر وهو محال واما ان
يكون عبارة عن حضور ماهيته لتلك الذات لكن حضور الشيء عند الشيء يمتنع
ان يكون مبدأ للغفلة وبانا لو كان غير بائن والا لزم الضعف وهذا لم يحط
اكثر القضية فلان الاوليات لا يمتنع ان يختلف جلاء اما بداهة لبعض التصورات او
لعدم العلم ببعضها او حصول تصورات لها لا على وجه مناط التصديق او لعدم الانس لها
غير ذلك وتكون القضية الثانية بل الا ان تلك القضية غير محتاجة الى البرهان واما ان
يكون اشياء ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطابقة بين النفس والبدن
وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه يدرك ذاته في الجملة هذا هو الكلام في المقدمة الاولى
واما المقدمة الثانية فقد بينا في الشبهة الثانية بان قسم المدرك الى الشاعر الظاهرة

يغفل

لم يتغير

يغفل

بالغفلة

لعدم صح

والى الشاعر القوة الواحدة مشاعر شاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بالقوة او عقلية وقوة
غير مشاركة ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه وهو العقل والى قوة اخرى شاركت المشاعر الظاهرة
والى الشاعر القوة وقوة غير مشاركة الحواس بمعنى وقسمه اخرى الى الادراك بوسط وبغير
وبغير وسط وخلل الشبهة وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد منه
ضمان بل التبيان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى لا بتوسط شيء لانه في الحالة
المفروضة فاذا بل عن جميع ما يغايره فينبغي ان يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة او بنفسه
او بوسط لكن لا يجوز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سبق في الشبهة الثالثة ان المدرك
غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشعر الظاهر ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه
فيتعين ان يكون ادراكه لنفسه من غير وسط فالمراد بقوة الباطنة هو العقل لانه يتعين
ان الادراك ليس بقوة اخرى وقد بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة
لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا ادراك الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو
ذو قوة على وجه لا يحضر مغايرة بين المدرك والمدرك يتعين بقوة الباطنة بلا وسط اي
الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك و
المدرك فعلم ان الدليل لا يتوقف على ان يعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم
الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر متعاقبا وبالعرض والمقدمة الثالثة فقد فصلها في الشبهة
الثالثة ومن الظاهر في الحالة المفروضة ثبوت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو
امكنه ذلك لحال ان يتمثل عضوا ممثلا جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان
المثبت غير ما ثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت ان الانسان يدرك
نفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول اراد زيادة
الكشف ولا شك ان الانكشاف يزداد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال بالمقدمة
الاولى مع احدى المقدمتين الاخريين فكانه دليلان او نقول اما الاولى والمقدمة الثانية
لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة مهما لم يثبت
في ذلك ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء حتى ان يذهب الى ان اثباته بفعله او
الوهم الشبيه عليه هذا هو الضبط وهو الوجه الذي يثبت به صور الانواع فان الوهم
الذي يثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا لكن نشاهد انواعا
البسائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغايرة فلا بد لها من سبب او موجب لهيئته

بلا وسط

الظاهر

اما صح

لم يتخيله

ثبت ان نفس النفس ليست
شيئا من البدن صح

الاخريين

انما انما يتم صح

الوهم صح

ولا المادة بل هو شيء آخر هو الصورة النوعية فهنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس
لا من جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه الجهة لا تثبت بالافعال بل من جهة انها
مبدء الافعال ولما كان اظهر الافعال الحركة والادراك استدل بهما واليه اشار
بقوله الشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس لا من
حيث هي نفس او صورة او من حيث انها مبدء الافعال حتى يقال ان لنا حركة فلا بد لها
من مبدء وليس الجسمية ولا المزاج بل شيء آخر هو النفس او الصورة واعلم ان الصورة والنوع
هي جوهر مقوم طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احتراز عن الصورة الجسمية لانها وان مقومت
الجسم الا انها لا تقوم جنس الجسم وخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان جعلت طبيعة
نوع الجسم الا انها لا تقوم جنس الجسم فظهر ان مقوم الجنس مقوم بالنوع فلا يخرج
عنه الصورة الجسمية ولو عرفت بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه وقد علمت ان
النفس الانسانية وغيرها خرجت بهذا جوهر يحصل فيه الحركة بنفسه والا فهو اذا يريد حال الحركة
وقت الماهية اذا كان هذا الجوهر لان حال الحركة لو اريد به البطء او السرعة لكان حال الحركة
بذاتها فيكون الفعل عارضا وقد ذهب الحركة الى صدر لانه الى محل الماهية فجميع صفات
على الفصل معنى واحد وانه غير جائز فلا امتناع ان يقوم بزيد وعمرو واما اذا اشتمل
الحركة بنفسه الحركة كان الحركة ظرف زمان وذهبه الماهية صلة ولا امتناع في ذلك
فكيف يمس اما نفس اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فلو اورد عليه ان كان
كيفية ملموسة شبهة بم يحصل الادراك وان كان كيفية مضافة بعدم فكيف يحصل اللمس
فليس الكلام هنا الان مبدء الادراك لكن هو المزاج بم يحصل الادراك باللمس كما صرح
الامام في شرحه وما تقدمنا على الاقسام المستر المتقدم على المزاج المستر والحاصل ان
الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج لان المزاج المستر يتوقف على الاقسام المستر
وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وهذا استدلال الموكد للذي قبله بحسب اعتبار
المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدة فان كون البدن من الاقسام
اما على تقطيع في التفرع والايمن في تكليله الاجزاء بسيط وكون الجامع اذ هو اما ضعف او عدم
تداعي البدن الا الانعكاك او بحيث علم بكرر المشاهدة بيد كره في الفصل الذي يليه من
الظان هذه القضية الجزئية لا دخل لها في الاستدلال فان العلم بها يتوقف على العلم بوجود
الجامع والحافظ كالتتمة للدليل ذكرت لتذنية الايضاح واما وقع الاستدلال

اي

صلة

اي الجامع والحافظ منتقدمان على الاقسام

اعتنوه

كما

كالتتمة

بالمزاج

بالمزاج لا بالقصد لما قال او لان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال على الافعال
على وجود النفس لو كان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال
بالمزاج والقيام مقام الجواهر ليس وجود النفس بل المقصد الحقيقي هو مغايرة النفس للمزاج واما
وجود النفس فثبت بالعرف ويمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال
بجميع الاجزاء وحينئذ من الافعال كما ان ايضا استدلال بالافعال يحصل من اشتمال
المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزاج نفس الابوين والمتأخر عنه نفس المولود
كيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس التي هي محمد وتهامه لا يجوز ان يكون القوة المصورة
حادثة نفس الام وكيف لا يكون كذلك في الصلب الحق في الرحم تتغير الاعضاء وتشكلها تهامها
وكما يظهر بعد حصول القوة المولدة المقصد على شهد بالكذب الطبيب يريد ان بين ان
الجوهر الذي ثبت في الفصل المتقدم اي في هذا الفصل ثم ثبت من ان بعد الادراك يحرك
شيء واحد عليه ومن كيفية ارتباطه بالبدن ومن الافعال كل منها عن الآخر فيه واحد فالمبدء
بقوله فهذا الجوهر فكيف وكيفية الارتباط بالبدن وفروع فان النفس كما سيبين موجود
مجرد والبدن جسم فكيف ارتباط المجرد بالجسم وجوه الارتباط انها مبدء القوى
في البدن بها افعالها المختلفة وكل الافعال منها عن الآخر بقوله فاذا ثبت الاصل
اشاره وادراك الشيء هو ان يكون حقيقة معقولة عند المدرك يريد ان بين ان
ادراك الشيء حصول صورته عند العقل ومقرره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا
مثل عنده حاصل فاما ان يكون تلك الحقيقة المعقولة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او
صورتها لا سبيل الى الاول والا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات
الممكنة او الممتنعة محققة اصلا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على
التقدير لا يكون الا وجودا بالحقيقة الخارجية عند النفس وليس له وجود خارجي فتعين ان
يكون الحقيقة المعقولة صورة وهو المطلوب واعلم ان الشيء وجودين وجود في الاعيان وهو الوجود
الاصيل الذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام ووجود ثانوي حاصل لها بل لها وهو كالظل للامر
الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة وكلام الشيخ اذا اورد كنا شيئا فلا شك في تحققه عندنا
فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجي الحاصل في نفسه وهو محيط او وجود آخر غير حاصل
وهو الوجود العقلي الذي يقال له صورة وانه في هذا المعنى كلها جامعة وهي ان الاشياء في الخارج
اعيان وفي الذهن صور فليقرر هذا الموضع فليتصور على هذا الوجه فيه تحقيق الوجود

هو

تخاطيطها

مام

عن المدرك

الشيخ

في هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل الادراك فان لم يحصل فهو آخر انتهى
فالثاني بعد الادراك كما انا قبله وانه بين البطلان وان حصل الادراك فان لم يطابق الشيء فهو
ينافيه لكن في ذلك الاثر وادراكا له وان طابقه فهو صورته وفيه الكلام وان كان مجردا
الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة حيثية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ وانما قدم الادراك
قال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان المحركة الارادية اما الفعلية
او ايضا عقلية والمحركة الانفعالية يتسبب بواسطة ادراك الملائم والمنافي فيه بواسطة ادراك
المهروب وايضا فذلك اي التوقف المحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على
المحركة ثابت بجميع الادراكات الادراك من المحركة كما في بعض الحيوانات ولم يثبت احد
لا يجوز انفكاك المحركة عن الادراك شيء من الحيوانات فلما كان الادراك مستقلا
على المحركة طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة قدمها على الكلام في
الادراكات المبتدأ بحيثية حيثية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال انه المحركة متقدم على
الادراك لان الحيوان انما احتاج للادراك بواسطة المحركة فانه يدرك الملائم
ليتحرك اليه ويدرك غير الملائم ليتحرك عنه فالمحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي
الغاية ولا يحتاج الادراك لا المحركة وعدم احتياجها الادراك لكن انفكاك المحركة
عن الادراك كما في النبات ويستعمل ان تقدم الغاية ليس الا في التصور فالملازم ليس الا
ان ادراك المحركة متقدم على ادراك الملائم او غيره واما ان المحركة بنفسها متقدمة على الادراك
فلا بل القول ان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه او عنه تصريح بتقدم الادراك على المحركة كما
ذكره الامام والاولى ان يجعل في الانسان ربما يتحرك الشيء ليدركه فيكون المحركة
في الجملة متقدمة على الادراك وفيه ان القدر كاف فيما قصده لانه يمكن ان يقول ان
اراد ان كل ادراك سابق على المحركة فهو ظاهر البطلان وان اراد ان بعض الادراكات سابق
على المحركة فبعض المحركات ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على المحركة في الجملة يكون وجها
لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراكات سابقا على المحركة كما بينه الامام وبعض المحركات
سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك
والمحركة من حيث ما لا تقدم لاحدهما على الاخر بل يحتاج الحيوان للاحد هما كما يحتاج
الى الاخر ولذلك صارا مبدئين فصليين متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف
لا التقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي عبارته انهما مبدءان فصليان متساويان مباينان

مما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي بما علم وبوضع موضعه بعض لوازم الفصل
الواجب فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان المناسب المتحرك لا يناسب له مرتبة واحدة
وضعا موضع فصل الحقيقي وان لم يكونا فصليين الحقيقة ولعل مراده بهذا القدر وهو كاف
لاستنباطه وهنا اذا حضر عنده منتقبا بنفسه او بمثاله فالعاقل ان يقول غاية ما
على ان ادراك الجزئيات بحصول انفسها في العقل لا بمثالها فان في نفسه في مقابلة مثاله
في الحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه مناف لما ذكره
بعيد فان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما
ثانيا فلانه لو حصل حقيقة الجزئي في العقل فاذا حضر بها فاما ان يلزم حصول الحقيقة الواحدة
بعينها في محلين وانه محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك
المجردات اما ادراك الماديات فصورة مشخصة من المقصد الخارجية على التفصيل الذي
سنذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او
ادراك مجردات غير خارجة عن المدرك اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا بحصول
حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى الشارح واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو
حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته تتمثل عند المدرك مثاول للقسم الاول
القسم الثاني بالتشبيه فان معنى التمثل ليس محض حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول
وبعض القسم الثاني على حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثالها ولما كان حضورها اما
من ان يكون متشخصا عن المادة او لا يتناول القسمين جميعا فقوله بنفسه يقتضي تناول بعض
القسم الثاني لا كله فلا اشكال ولا يخل ذلك اصلا في تعريفه الا ايراد ذكر الشيء المعرف
فيكفي لفظان احدهما ارسنبذ كر ان ما ذكره الشيخ ليس تعريف الادراك المطلق بما
بهما تعريفه والا فان الشيء ليس مذكورا في التعريف بل المعرف وهو قوله ادراك الشيء
ويمكن ان يجاب عن الاول ان المراد بالتعريف بهما ليس هو التعريف المصطلح بل
مفهومه اللغوي الذي هو تبيين الشيء او تصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور بالتعريف
لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم ان الادراك ان كان لغير الفصل بنفسه
انما يكون في ذات المدرك فان كان بالمثل فهنا فما يقابله الادراك وهو الذي
الاول والذكر في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة وهو معنى قوله يدرك بها ما به يدرك الاول

فهم

كلا منه

حقيقته

فيما

استعمال المشاهدة في التعريف وهو نوع من الادراك العقلي فهو تعريف بالاخص لان النوع
والجواب ان المشاهدة هي الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي او الحسي فان ثبت
مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يجرد المدرك عنه الحس والنفس لا يكون مدركة لعدم
التفاتها اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور بل الحضور عند النفس لصورة عند
الحس وفي الصورة المذكورة لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر مثل الحقيقة عند
المدرك دال عليه **قوله** واعلم انه لما كان الادراك هو حصول شيء عند النفس اما بحصوله في
النفس او بحضوره عند الحس فحضوره عند الحس لا يلزم ان يكون حصوله في الحس بل ان
يكون حصوله فيه او حصوله في آلته والآلة اما محل كما في الابصار فانه بحصول الصورة
المرسمة في الرطوبة الجليدية واما غير محل كحصول الصور الحاصلة عند شيء للمشترك فانه يحصل لا
في محل الحس المشترك بل في محل منفصل **قوله** والاشياء المدركة دال الادراك مطلقا و
هو حضور الشيء عند المدرك اما ادراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند
المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورته حاضرة وذلك لان المدرك اما
ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحصول
حصول صورته لا بحصول حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحصول
صورة لها فيها فلا يستبار فيها لاتحاد ماهية اللازم والعوارض والتالي
باطل لوجوب المغايرة بالذات وكذا في صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها
لاجتمع المثلان في محل واحد وانه محال واما الثاني فلان المدرك الخارج عن ذات المدرك
والمغير الخارج وهم تصيره لذات المدرك وغيره لان الخارج مباين لذات المدرك
والصفة القائمة به واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما بحصول نفس تلك الحقيقة
او حصول مثاله والاول باطل كما حققنا **قوله** فمنهم من جعل الاضافة اعلم انه اذا ادرك شيئا
فلا شك ان ذلك الشيء تميز نظيره عند النفس فلا بد ان يكون ذلك الشيء في النفس او في الخارج
فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان في خارج النفس فالصورة عند النفس لا
يكون الا بحسب اضافة والنفس اليه بها فيدرك الشيء عند النفس كان الصورة المحسوسة نظيره الا
وهي خارجة فهنا لا فهنا فلما لم يتفق لهم ما دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة
ذهبوا الى ان الادراك هو حصول المدرك في المدرك وجوبط اما الاول فلان وجود الاضافة

موقوف

يتوقف على وجود المضاف فيه فلا بد ان يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة
وهو الذي يراد منه وذلك في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج فلا يكون موجودا
في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون ادراك بحصول اما يكون
اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج فلذلك التقدير لا
يتناول ذكر مثوه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة
الكلي وصورة الشيء والاول باطل لان الكلي لا يمثل ولا صورة فان كان صورة الشيء
فاما ان يكون مشابها في الذهن او في الخارج والاول باطل لان ما في الذهن ليس مثبتا للمعدوم
بل صورة ما في الذهن والثاني والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا
يكون ادراك بحصول لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا كان
اما صورة الكلي او صورة شيء ثابت في الذهن وليس في الخارج وقد بان استحالتهما
نقول انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العقل
بوجود غير اصيل لا انها نفس الشيء وتوهمنا العلم والمعلوم واحدا متغايران بحسب الاعتبار فالعلم
جهة ما بالذهن ومعلوم باعتبار مهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان
العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي ما ذكره الشيخ ليس بتعريف
للادراك كما سلما بقول عرف الادراك بالمدرك وهو موقوف للمدرك موقوف على معرفة الادراك
فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس تعريفا للادراك بل تعيين لمعناه فان معقول معان
متعددة منها معنى الادراك لكن لا نعرف انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه
اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدتان احدهما انه معقول على الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل فعين معناه ليتعرف حاله انه شرط عليها او مشترك والاخرى ان الناظر
في الفلسفة مضطر من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة وقد تبين مما حققه الشيخ من معنى
الادراك ان الادراك سواء كان بالآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس فانه
في الغائب ان الادراك ان كان لا بغيرها فالصورة حاضرة في النفس وان كان
بالقوة الحاسة فالصورة تحصل فيها او في آلتها والمدرك في كلا القسمين هو النفس
فمن اعتراضات الشارح هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر الثاني ان يجب ان
اذا ادرك شيئا فجرد ذلك الشيء عند العقل لكن لا نلزم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا
في العقل فلا يجوز ان يكون صورة قائمة بغيرها او بعض الاجزاء القائمة فيها وان الحس ايضا

الآلة

يجب

وارتفع الحجاب بينها وبين النفس فتعقلها والخامسة انه لو كان الادراك بحصول صورة
مساوية للمدرك في الفعل في اذهاننا لزم حصول عندنا صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع
الكبيرة في الصغيرة والجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نم ان الصورة الذهنية ان
لم يكن مطابقة لخارج كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية مختصة خارجية اما
اذا كانت صورة ذهنية لما لا تعقل له في الخارج كالصور الاعتبارية فلا يلزم الجهل
ولم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه عليه يتوقف ما سبق الجهل من كون الصورة الذهنية
الحقيقية الخارجية غير مطابقة لها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون انما قوله لان الادراك
يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان انما قوله يمتنع وجودها اولو كانت موجودة
لزم ان لا يكون الادراك الا موجودة في الخارج كما ذكر من قبل واذا امتنع وجودها امتنع وصفها
بالمطابقة واللامطابقة وضعيف نظرا فانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات
الادراكية موجودة في الخارج وبعضها لا يمتنع اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب
عن الثاني انا ما نسلم احتمال كون ههنا صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في الحالات
ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج وان يذهب الى ذهب واما
احتمال وجودها في جسم غائب فهو من الخبط الفاحش ولم يصرح وكان يلزم فيه البداهة ولو تنصف
الاحتمال بجسم فلا شك في استحالته لان الصورة العقلية ليست قائمة ومنع استحالة
حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال الحقيقي ان يكون في كل موجود غير النفس وربما يقال
الصورة القائمة بنفسها او بغيرها وان كانت كافية في الادراك وحسب ان يكون
كل نفس شاعرة بها واما وجودها فلا يكفي في الادراك فظهر من حاله زائدة عليها للنفس
بها يحصل الادراك فحالة الادراك ليست تلك الصورة بل هي الحالة والجواب عن الثالث
انا لا نم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبيرة في الصغيرة وانما يلزم لو كان
محل الصورة صغيرا وصورة الكبيرة وهما ممنوعان وسند المنع الاول احتمالات
ثلثة احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة واحتمال انطباعها في القوة
الجسمانية او في النفس على قول من زعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان
كان بالآلة ولاحظ لشيء من ذلك في الصغر والكبر والسند المنع الثاني فاحتمال
ان يكون صورة الكبير صغيرة من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبيرة في الصغير
غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا في الابصار

احتمالات

المحال

وان سلمنا ان الذهنية كالصورة الخارجية

والعقل في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانا لا نعقل الاشياء
صغيرة فلا يلزم انطباع الصغيرة في الكبيرة وكذا لا يرد في المؤيدين على بعض المذهب اما في الابصار
فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى ما يذهب اليه البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف
اما المنع الاول فلان صورة المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس
لكانت الآلة او النفس مقدرة بتلك المقادير والابعاد ولا نهاية لها فيها ومنعه لها واما المنع
الثاني فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متجاوزة الاقطار والجهات
فكيف يكون صغيرة بل يلاحظ الفرسخ فكيف يكون نصف فرسخ ومن العجب ان يكون شيء
من الربع جلد مقدره الجلدات والسكك والفلوات والجبال ثم نحن نخاف على عقله
وصفاته بالبيت وكما يقال نصف الفلك يكرا كبه على ان قوله الاستبعاد ليس بحجة
مطلقا كما هو مستند كما ان السائل لم يورد السؤال في سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب
بل على الابصار على مذهب الشيخ فلو طابق ذلك الكلام اصلا واحتج الجواب الى حصول صورة المدرك
والابعاد لم يستلزم تقدرها بالان التقدر والصغر والكبر انما هي بالاعيان لا بالصور فيفرق
بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل نسبة الاول ولا يصير كبيرا او صغيرا
وبالنسبة الثانية يصير بعد كما عاقلة ان الادراك معنى واحد يعني اذا رجعنا الى معقولنا وجدنا
الحال الى ما في تصور الموجودات من الحالات التي لها في تصور المعدومات والمختلفات واذا كان لنا
في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فلكن حالنا في تصور الموجودات كذلك
ومنها حصول الاستدارة نظرا السؤال كما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول صورة المدرك
عند المدرك فاذا فعل الاستقامة والاستدارة والحرارة والبرودة كان العاقل متحركا
مستديرا حارا باردا واجيب بان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة
وغاية ما في الباب ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها
مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال لو وجه لورد في الاستدارة الجزئية والاستقامة
الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه ممنوع ولو وجه في الكليتين يلزم ان
يكون صورة المستقيم مستديرة اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة
وقد وجدنا في النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية بمعنى عين الاستدارة
وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة
والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم قال واما الحرارة فانها لا تقبل كونها محلها
تقتضي

الشكل

ثم عمل الآلة مستديرة
لكن لا يلزم منه ان يكون

معاصر

فان الحال هنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن لم لا يجعل
عارا لو كان عاملا للحرارة وانه لو سلم انه فاعل بصير عارا لو كان فاعلا من
عند الحرارة والجواب هو الاول فان الحار ماهية عين الحرارة لا صورتها فصورة
الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ماهية الحرارة
مطلقا بل ماهية الحرارة الخارجية واما الجواب الثالث والرابع فضعيفان لان الحرارة
اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون فاعلا لها وكيف يجوز حصول عند الحرارة فيها
واما احتجاجاته فقال الامام الحجة الذي ذكره الشيخ لا يصح لان المدرك حاصل في النفس و
اما ان الادراك في النفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق
عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول الصورة بل عن حالة نسبة اضافية اما بين
القوة العاقلة وبين هيئة الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامور المتقررة في
الخارج وانا اقول لا شك انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل وظهر فيه
ادراك الشيء لا ظهوره وتميزه وحده العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء موجود في العقل
ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل من دون ذلك جزما ان الادراك للصورة
وحصولها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من ولا علما عنده
ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول هيئة للشيء لكان اتحاد الموصوف
بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول الموضوع
وبين حصول صورة المدرك للمدرك موجود اصيل الوجود اصيل وانما حصول
غير اصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كان عبارة عن حصول شيء للمجرد
لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسمانيا واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان
نقطع بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى
ليس بجسم ولا جسمانيا قد نشك في انه هل يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون
الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه الشبهة واحدة على ما حرره الامام
والشيخ جعلها شبهتين الاولى طاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اريد
حصول عين السواد فلا نزاع لانه سبيل حلوله في الاجسام وان اريد حصول صورة
السواد فمن تحقق وجزم بعلمه لانه نفس العلم والثانية توجيهها انا نعلم
ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته في غاية النور بجواب ان حصول الشيء
نعلم ان الغير حاصل له فلو كان
لنفس العلم
حصول
لشيء المجرد
ان الله تعالى
عالم بذاته و
بما علمه
الاشكال

للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم
حصول الذات تعالى ذاته وحصول ما عليه له على سبيل الحضور قطع بكونه تعالى عالما بذاته و
بما عليه وانما الشك لعدم تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاولى على
الادراك الانطباعي الثانية على الادراك الحضوري وتنبيهها على كلية الامام في وصف
المجرد بالسواد ولهذا استشنع عليه جعل نفس علما بذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا
فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علما بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون
علما بذاتنا فنفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا نفس علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا
فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا
حاصلا بالفعل وكذا في سائر الزكيات فيلزم ان يكون جميع الامور الغير المتناهية موجودة
بالفعل وهو مكابرة وسفه وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه
لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا لكن علمنا والمعلوم
خلافه والجواب ان العلمين بذاتنا حيثيتين بالذات وبهذه الحيثية نفس ذاتنا وبحيثية
من الاعتبار وبهذه الحيثية مغاير له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضر
لذاتنا وليس هنا الا امر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار وان
ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم ومغاير
انه حاضر له عالم فالتعدد وليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار
فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته
لم يكن العلم حصول الشيء لان حصول الشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة
الايجادية والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم فان قلت التغاير بحسب الاعتبار
في الاضافة والايجاد اجاب بانه كاف في الاضافة ايضا واما في الايجاد فلان الموجود
يجب ان يكون متقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان
الصورة تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طابقها الحس المشترك وكذا الصورة تنطبع في
الحدقة به والابصار لا يحصل الا بملاقاة العضوين والا لكنا ابصرنا الشيء الواحد بشيئين
لان المنطبع في كل واحد من الجليدين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة
والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبية اضافية فاما ان الصورة
فان لقوة الباصرة نسبة خاصة اليها فتقوم الصورة بتحصل في الخيال او في الجليدية لقوله
فلم يكف
الاشكال
ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا
او امر زائد عليها والاول باطل لوجهين احدهما
بذاتنا
بالفعل
العلمين
الجليدين

والادراك يكون في الحس المشترك او في القوة الخيالية بين فيتقوى بذلك وجهان من الاعتراض كما
ذكره الامام وانواع الادراك اربعة لان المدركات اما جزئيات مادية او غير
جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسة اما ان تقف
ادراكها على حضور مادتها وهو الاحساس او لا توقف على حضور مادتها وهو التخيل وادراك غير المحسوسات
الجسم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية اصلا بل يكون كلية او يكون جزئية
غير مادية واياما كان فادراكها التعقل الا انها اذا جذبت للادراك كانت مشتركة
لا تدخل في التعقل وسقط اعتبار الوهم لان المحسوس غير الموهوم والتخيل بالابصار والمعاينة
والاحساس بالسمع من الجهر او السمع او الشم او الذوق او اللمس بالمباشرة بتحليلات
عند القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور المادة واكثر ما يقال الغواشي الغريبة وكذا في
الحواس الاخر والمراد من الغواشي الغريبة العوارض التي بسبب المادة في الوجود الخارجي
واما لوازم الماهية فلا يكون غرضنا ولا يمكن ان يراد الغريبة يمكن ان انها وجدت
للماهية عند التعقل الخ كما في الاحساس او التخيل وقبل الامام قوله لوازم ثبت عنه لم لو
كانت ماهية تفسر بالغواشي الغريبة وكما هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يوثر
في زوال الماهية بل الامر بالعكس فرغا منه امكان زوال جميع العوارض واختصاصها
بحالة الاحساس والتخيل بل الخصة بها الغريبة المتخصصة يكون الاصح لفظ الغريبة ما ذكره
الشارح قوله وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو انهم ذكروا ان العقل قد يدرك
ان جزئي من الاشخاص صورة كلية مجردة عن العوارض الغريبة وهذا الحكم مشتمل على
امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة وثانيهما جميع العوارض الغريبة والاخر انها كلية مشتركة
بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية
حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيا وعرضيا وحلولها في النفس ومقارنتها للعوارض
عوارض غريبة عنها فلا تكون الصورة مجردة من سائر العوارض الغريبة واما الثاني
فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا تكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل زيد
والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد
لزم وجود الكل دون الجزء وهو محال واذا امتنع جزئيتها لم تكن مشتركة بينها فلا يكون
كلية اجاب بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود
في الخارج الذي هو جزء للافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية

التمثيل

تلحق صح

عن الماهية صح

الغريبة

بنوع

مجردة صح

وان كانت جزءا الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض
والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد هو ما الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة
الكلي لا لانها في نفسها كلية قال الشارح القول ان الكلي موجود في الخارج يقتضي ان
زيدا في الخارج انسان وعمرو انسان اخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما
يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في موارد متعددة وانه ضروري الاستحالة
واما ان لا يكون موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءا منه و
بعضا منه واذا ثبت ان الانسان فيه يشتركان واحد في الخارج فالانسان فيه الواحد في
الوجود الذهني لكن لما اعتبر ان احدهما يجب الذات وبهذا الاعتبار صورة
شخصية في نفس شخصية واعتبر كيف مطابقتها للاشخاص وبهذا المعنى كلية ومعنى
مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص واحد الاشخاص
لو تجرد عن المشخصات وصلح العقل كان عين تلك الصورة وحينئذ يسقط
السؤالان اما الاول فلان المراد تجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن طروء
العوارض بل عن العوارض الخارجية واكثر ما يقال العوارض الذهنية لانها في ذلك
واما الثاني فلان الصورة العقلية سميت جزءا للاشخاص في الخارج ولا يلزم انها مشتركة
لان اشتراكها ليس معناه انها جزء للافراد وانما في الخارج بل معناه مطابقتها للاشتراك
وهي تتحقق والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني اعتبار المطابقة هي التي يقال المقدور
كلية وبهم المحققون من المتاخرين قوله واما ما هو رئيس من اصحاب المجاز فقد رد
السابق ان الشيء اما ان يكون مادة او فيه مادي فان كان مادة كالجسم والشكل
اللون يحتاج في تعقله حتى تجرد او لا تجرد اما لم تجرد تجرد او سلم تجرد بالكلية فان الصورة
التي يحصل بها تحقق عند المدرك مع المادة واذا حصلت تجردت تجردا تاما لان المادة
لو غابت او بطلت لم يبطل الصورة الخيالية الا انها لا تجرد عن العوارض الغريبة فان
تخيلها على حسب الصورة المحسوسة كما قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا
تعقلت تجرد من المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك الشيء ركن الخيال مع المادة
فهو متعقل في ذاته لا يحتاج الى تجرد فقوله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا بالغواشي
الغريبة فليس يمكن ان يكون شيء من خارج وانه لحوق غريبا فيه شيء تقييد على كرار او يستدرك
لان قوله يتعلق بالغواشي الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق الغواشي الغريبة فكانه

معاصر

العقل

للاشخاص صح

منه صح

عن

بخس

جزئية ماخوذة عن الصورة وهي ليست في سلسلة المدركات المتشخصة والتجرد واما غير صح

من صح

قال لا يمكن ان يكون الواحق لما يمكن ان يتحقق وهو تكرار وان اريد عدم كونها بالفعل
فهو مستدرك لانه يكفي ان يتجرد عن المادة لا يمكن ان يكون لواحق غريبة فان كونها
لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه لوازم المهية وقوله وهذا القدح بان لوازم المهية
من العوارض الغريبة الفاتح لو كان جوازا لما يلزم مهية من مهية صفة كاشفة للواحق
الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة قوله فذلك الشيء لا يمكن ان يكون
تعرض على عدم كون العرض امرين احدهما ان المجرد لا يكون الا بالمهية فان مكثر يجب الاقرار
بتسلم ان ملحقاتها افراد باعراضها غريبة وعوارض مشخصة والاخر انه معقول بذاته لانه
يحتاج الى تجريده وانت تعلم ان الفرع الاول كاذب لسبب ما بيان الغلط الذي هو يعرده
فهو اوقال جمع السابع كان سائلا يقول لما بالنا لا نذكر جميع العقول والنفوس
مع براءتها عن المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب ما من شانه ان
يعقله فان اشتغالها بالعلايق الجسمانية يمنعها عن ادراكها ويظهر من هذا ان المجردات
تعقل ذاتها وغيرها لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عايق ومانع وكل مجرد
عاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فانها ايضا تعقل ذواتها اولا يتوقف على ذواتها
واما غيرها من المجردات فتعقل النفس الجزئية منها من ادراكها والضمير في قوله لعله عود الى العقل
وهو الظ واما اعادته للماجري من الغرايب وهو المعقول فيوجب ان يكون قوله من شانه
ما مستدرك كما قيل كيف ان تبقى واما البرئ من المادة فهو معقول لذاته ولعله من شانه ان يعقله
اي يعقل ذاته فهما بحثان الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلنا اما ان نتعقل ماهيته
اولا فان لم نتعقل ماهيته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه وان تعقلنا ماهيته فاما ان
لا تمنع عن تعقل المادي فهو محال لان الموجود ثلثة اقسام احدها العارض للمادة من الصورة
والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تعلق العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة بالمادة
وثالثها المنقطع الوجود عن المادة كالعقول والقسم الاول يحتاج في تعقله الى تجريد عن
المادة والقسم الثاني لا يحتاج الى الاقتراع عن المادة لكنه يكون محوطا بالشوايب المادية
انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى عمل اصلا والبحث الثاني
ان المعاني التي يدركها الوهم مثل حسن الفعل والعداوة والصداقة ليست جزئية بل منطبقة
بالجزئيات والتعقل بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان التعقل بالجزئيات وان
لم يوجب الجزئية الا انه لا بد فيه والوهم لا يأخذ المعاني الا مخصوصة بمادة بحيث لو قدر

عدم صورة الذهب لم يتصور ادراك حلاوته للشافة والامام فسر المادة بالمحل سواء
كان بيولي او موضوعا ثم سال بان المحل في المحال لم يكن تعلقهما معا كمن حكم بثبوت كل
للخشب فقد تصور ما فلا يكون المادة مانعة عن تعقل المحال واجاب بانه يمنع
ان يعني التعقل حصول مهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير
وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان قائما بذاته فيكون حقيقة حاصلة لذاته فهو معقول لذاته
لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن بحقيقة حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة
لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل فالمعقول
لذاته فانه لا يجوز ان يعمل ليصير معقولا بالفعل وحين نقول بحل النفسين غير متناهيين فمن
اين يستلزم عقل الشيء لذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله لذاته الا ترى
وعلى تقدير تسليم المقدمات لم ينفع النقض بعقل المحال لجواز ان المحل يعاد ذلك في النقض
قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط فعل الذات امران القيام بالذات
والتجرد وكذا النقض بقوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه
النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل كلام الامام مبني على ان اللام في قوله فهو
معقول لذاته صلة للعقل ولما الشيخ فحمله على لام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته
وكانه هو الظ اذ معناه ان المجرد من المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته من شانه ان يصير
معقولا للغير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشيخ الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى الاولى المحل
لورود الصورة العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة من كون الشيء
معقولا لان المادة من شانها ان تصير الاشياء الحالة فيها اشياء ما فهي من حيث انها
تخصص الامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة فهو كونها ذوات اوضاع
قابلة للاشارة الحسية واضاع الصور العقلية اياها اذا تجردت عن الشخصات صارت معقولة
لانتفاء الوضع قوله وجهة القوى تنقسم الى مدركة للقوة البالغة الى مدركة وما هي عينية
الادراك والمدركة اما مدركة للصورة وما مدركة للمعاني والعينية على الادراك حافظة ومتصرفة
واي فظ اما حافظة للصور او للمعاني وهذا لا دلالة فيه على الحصر فلا يمكن احتمال وجود غيرها
لكنها لم تحد باسم يخصها الا تسمية بعض الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبط ما هو اعلم ان
هذه الافعال التي ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيها لا شك في وجودها من غير
ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية

تعقلها

الى عمل م

هاتان م

مبينتين

قوله م

امام م

يكون بعد الرؤية هذا ضروري لا سبيل الى انكاره ولكن يحتمل ان يكون قوة واحدة فيكون بها
تلك الافعال بجهات مختلفة والغرض من هذا الفصل ان نقدر ذلك المعنى **قوله**
والحاصل ان الموجود في الخارج فقط رؤية نقطة كالخط لا شك انهما لا اتصال الارتسامات
في الحس في اتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام يلتقط بحسب مقابلته في حد من
حدود الماء فحتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر فلا
بد من قوة تحصل تلك الارتسامات فيتاتى رسم فيها صورة النقطة في حد من حدودها وتبقى
فيها الى ان يحصل بها صورة نهاية حد آخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات
كانت مشاهدة وبهذا القدر من الكلام تم الدلالة ولهذا اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمعاني
انما يحصل في ان هو ذلك لانه لو بقيت المقابلة فما كان ما لم يكن المحسوس في ذلك الزمان
الا النقطة فلا يكون استمرار ما يشاهده كانت مقابلة من الحس المشترك المشاهد فقط عند الحس
لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال النقطة في كل حد من حدود المسافة
محسوسة مشاهدة فلكن البصار بانه اذا حد فرض ليست الا بحسب مقابلتها للحس المشترك فاذا
زالت مقابلتها زال الاتصال فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر لهذه الدلالة
لا يحتاج الى الحق المقابلة في حدوده والماعن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة
آنية او زمانية فلا حاجة اليه فيها **قوله** لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات توهمه لان
يقال ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس بل لا يجوز ان
يكون في الهواء فان النقطة اذا تحصلت في جزء من الهواء تشكل ذلك الجزء الهواء بشكل تلك
النقطة فلما زالت من المكان فلا يخلو اما ان يبقى ذلك المكان اشغالا لا سرعة تبقى
ذلك الجزء الهواء على ذلك الشكل فيجب اتصال الارتسامات في الهواء ويتصل الشكلات الاخرى
الهوائية المتجاورة فيرى خط وانت خبير بان اتصال الشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة
الخط بل لا بد مع ذلك من الموازاة بين النقطة واتصال الارتسامات كاتصال
الشكلات وكان الامام قائل بذلك يلوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال
الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة فان قلت ترتب البحث
يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال ان اتصال الارتسامات ليس في البصر لان
سلمنا لكن لم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنفي من
كلام وجه الامام فانه قال الناظر في الفظ ان نازل في استيفاء النقطة لجواز الخطاء

الثالث ليس بموجود في الخارج فلا بد ان يكون موجودا في قوة مدركة جسمانية فاما ان
يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتب المنع فيقال لم ان الخط ليس موجودا في الخارج
بل اتصال الشكلات النقطة في الخارج ويرى خطا مستقيما لكن هل لم لا يجوز ان يوجد الخط في
الابصار لاتصال الشكلات الاقسام فيه فلما ثبت توجه الدليل وجب عليه تغيير
المنع فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولا بان الشكل
عند زوال النقطة لزم الخلو عدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هواء آخر ومن الثاني وهو
قوله ثم لا استحال اولى ما ذكره ثانيا قوله ليس موجودا في الخارج بان القول بان
البصر خطا في الخارج لاتصال الشكلات قول بمشاهدة ما ليس بخارج مع القول بادراك
البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشيء الغائب عن البصر لكن مشاهدة فانه
ليس قولا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني وهو ان ادراك
البصر ما لا يقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر والحكم ان الناظر يشاهد في مرآة
امورا كثيرة وكذا جماعة من الرسل غيرهم يشاهدون عند تعطيل حواسهم صور الابل والانسان
في مجلسهم بل بما لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان لا يتخيل في غاية او فكر الصور التي
شاهدها او لم يشاهدها الا على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا لان ادراك هذه الصور المشترك
قد يقوى فيكون مشاهدة وقد يضعف فيكون تخيلا **قوله** واستدلال على وجود ما يسمى
الباطنة يعني اذا رجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ادركت
صورها في الحواس مشاهدة لا في المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت الى الشاهد
لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلو لا قوة وبها تخزن فيه قوة هي الهوى
الجسمانية لم يكن مطالعتها وتخيلها وهو التخيل ولما توقف اتمام هذه الدلالة على ثلاثة امور
استدل عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصور والقابل غير الحافظ كما مر
اما الصغرى فلان المعقول لو كان بعد الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا للاشرف والاخس
عنه الا الواحد واما الكبرى فهو ان المدرك قوة قبول الاشكال ليس له قوة حفظها وهذا
الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا
فان حافظ الشيء قابل له ثم ان الجواب ضعيف لما سيأتي من ابطال ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وايضا يشبه ان يكون بالحس المشترك يدرك انواع المحسوسات وبالعقل يعقل الصور
العقلية ويتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح غرضه الاستدلال على انها قوة

دليل الشيخ

بالواجب وهو تغيير ترتيب المنع

لم يمكن

مطالعتها

منقوض

حتى تعدم منعت الحجة على نقض الدليل واخر نقضنا وعرض النقض المعارضة على ما هو
عادة اجاب من نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ يستلزم ان يكون
مبدا واحد وجواز ان يكون قبول بحسب المادة والحفظ بحسب القوة كما في الارض
فانها تحفظ الشكل لصورتها وبكيفية البسيطة وتقبل بحسب ذاتها فكذا الخيال لا بد
ان يكون في محل جماد فيقبل لاجل المادة ويحفظ بقوة الخيال واما افراقهما فيشتى
قبيل تغاير المبدايين والحفظ والقبول هنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون
القبول كما اذا كان عرض في المقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال
المرض يستحضر الصورة التي كانت قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبدا ادراك الصور
مغايرا لمبدا حفظها وهذا الجواب لصحيح ضعيف لبيان اسه فربما نقله الامام فاستدل
بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغاير ما تغاير مبدايهما بالحجة والمثال قوله واستدل
بافتراقهما لم يحتج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدايهما
مستدرك فالاستدلال بل كيف ان يقول كيف يستدل على تغاير المبدايين بمجرد التغاير بل
بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد ذكر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة
في الالة بل بحصولها عند النفس لحصولها في الاثر فجاز ان يكون مبدا الادراك والحفظ
واحدا ويكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة ويعدم الادراك لعدم حصولها عند
النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدايين واما قوله والمعارضة الحس
المشترك والنفس شيء فان جواب النقض بحسب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل
واذا جاز ان يكون الواحد مبدا لكثير اما بواسطة او بجهات فليجز ذلك في مبدا القبول
والحفظ يكون واحدا ومبدا لهما بحيثيتين على ان القبول انفعال ومن الجائز ان
يصدر من قوة واحدة فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر من الحس المشترك
استقبال الصور معناه ان الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استقبال الصور مطلقا
وقوله عند غيبة المادة تقييد مستدرك لانه كما يستقبل الصور عند غيبة المادة يستقبل
عند حضورها في المشاهدة على ما مر فلما كان الاحساس لا يحقق الا في الاجسام
كان استقبال الالوان والاصوات وغيرها مقتضيا اقتضاء ثانيا فالصادر اولا
امر واحد والامور المتكثرة صادرة بواسطة ويجوز ان يصدر من الشيء الواحد امور
متكثرة بالوسائط وهذا كاري فاسد لان الصادر من الشيء لا يكون والا امر متحصلا

للمستشكل

بالواسطة

واما ان يكون عاما ويصدر بواسطة امر خاص فهو غير معقول الاولى ان يقول الادراكات
انفعالات والذي يستبين ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا ينفعل الا انفعالا واحدا
قوله بل هو قياس من الشكل الثالث وهو ان المادة يقبل الانتقاش والمادة بالحفظ الانتقاش
فالقبول مغاير للحفظ لمبدا القبول لا جرم ان يكون مغاير المبدا الحفظ فهو استدلال الحفظ
الانفعال على اختلاف المبادي وكل ما بان اختلاف الانفعال اثبات بالمرتبة ولا حاجة الى اثبات
الكلية وهذا قيد وارد لان المثال انما اورد دليلا على تغاير المبدايين كما قال بل الكلية لا تغاير بقبول
والحفظ حتى يكون اثبات الكلية فلا جرم تغاير المبدايين من اثبات الكلية وهو ان
كان يستدل الافتراق القبول والحفظ لا بمجرد تغاير ما وستدل بما يجوز تغاير ما قوله الوجه الثاني
ان لنا بالبديهة الكل محسوس ما له احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا
بادراكه وحفظه ونسيانه حتى يحتاج الى الحس المشترك صحيحة ولا شك ان الادراك الذهول
فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة
الادراك ومنع الامام لم يندفع بما ذكره لان ما ذكره قوله والصورة حال الذهول غير حاصلة
للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو الة الادراك فهو منع وان اراد انها
غير حاصلة للنفس فهو مسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك
فهذا الكلام بالحقيقة يوجد المنع بل ما نفاه فلا مانع من ان يختلف القوة وهو اما لانه ان الصور
لو لم تكن محفوظة في الذهول احتاج الى الحس المشترك صحيحة ولا شك ان هذا الكلام
كاذب النسيان وهذا لان كل الخيال احتاج الى الحس المشترك على ما يعلم الجسم لانعدام جزء فلا يمكن
لقوة الخيالية فيضاف على الصورة المحفوظة فيما مع انه لا حاجة الى الحس المشترك صحيحة قوله لانه
مشترك على وجود مما اما لا وجود الحس المشترك فلانا نحكم بان هذا اللون بانه غير هذا الطعم او على
صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فيدرك
الطعم وهذا اللون الحس الذي وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعا
واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو المشترك وهذا
انما يتم لو كان الحاكم هو الحس اما اذا كان هو الحاكم هو العقل فلم لا يجوز ان يكون تركيبا لحصول
صورتيهما في قوة ثم وهذا الخلف الفرض الامام اما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما يحصل
بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع ولا تعدم صورة كل واحد من الشيئين
عند ادراك الاخر وانتفائه فيه مستند فان الانسان اذا راى ما يكلمه يدرك لونه

انما صح

يكفي

التشبيه

بزوال الصاصح

التشبيه

المشترك صحيح

الفوتين

وطعمه وتقرر اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحكم بشيء على شيء لا بد ان يكون
يدركهما لكن المدرك للانسان الكلي النفس فيكون المدرك لزيد اليه النفس واذا كانت
النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بين هذا الحكمين هو صاحب هذه القوة
ايضا ومع سقوط الحجة واما جواب الشيخ بان النفس مدركة للجزئيات بآلة والكليات بغير آلة
فغير دافع لجواز ان يكون الحاكم بين المحسوسين بحسب الشيئين فالدافع الذي يدل على ابطال الحس
المشترك ان الذوق ادراك للمذوقات فلو كان الدماغ مدركا للمذوقات لكان اي دون
وليس كذلك بالضرورة لو جاز ان يبقى الذائق الدماغ مع انا نجد خلافه وجاز ان يبقى الذائق
الكفة او القصب وانه اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلا وجه لكون الحس المشترك والخيال لا يبصران
الا ادراك البصر فلا يكون البصر الشيء لبصار واحد بل البصارين ولما ابطل الخيال
بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو ثبت تصورها
في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم
تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحدة من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام
كل صورة في جزء غاية الصغر مع غاية عظم الصورة وجواب الشيخ عن الاول ان ادراك
الحس المشترك كخيال البصر فلا يكون البصارة البصارين وفيه نظر لما مر من ان شاهد المحسوسات
بالحس المشترك كان الخيال ما به والفرق بينهما ان الخيال ادراك الصورة الغيبية والمشترك
الادراك مع الحضور ويتفرع الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نم ان في
النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا تعذر او فسد بطل الذوق بخلاف ما اذا تعذر الكفة او
وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل بحصول
الصورة في العصبة المشتركة بين الحس المشترك والحس المشترك وذلك قاض على الدماغ ابتداء
الابصار في البصر وعلى العصبة المشتركة وكذا عند الحس المشترك وجوابه عن الثاني انه
قياس الصورة على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لا تختلط لما انها جزئية
من المحل الا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى حقيقة مرارا قوله فان ادراك تلك المعاني
دليل على وجود قوة هي مدركة لها تقرر الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس
الظاهرة وذلك ظ والحس المشترك والخيال لانه لا يدرك شيئا الا بما يتأدى من الحواس وتلك
المعاني ما تأدى من الحواس ولا النفس الناطقة والا لم يوجد الحيوانات العجم ولان مدرك المعاني
الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة فيها يدرك تلك المعاني

اما ان يجب ان يدركها او لا يجب فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان هو

الذوق

٢٢٢

وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك للصور المحسوسة ومعانيها هو
النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا القوة جسمانية
لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها للصور بقوة وللمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز
ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات
بقوة واحدة وهي الحس المشترك **قوله** ذكر علماء التشريح اعلم ان الدماغ من حقه
الموخرة اقف ما لا يخص باسم الاجزاء واقف ما لا يخص باسم البطون اما الى
الاجزاء فهو ذو تخميم قسمين متساويين في المسافة جزء مقدم وجزء موخر ولما كان
الدماغ قرب الكل من الثلث الموخرة فاعدته في مقدم الرأس كان عدم الدماغ لانه
اغلظ وبستدق الى الموخر فيكون جزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء الموخر
اضيق وادق واطول حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم وهذا الانقسام على حسب
حاجتين الجزئين من الغشاء الغليظ ولما كانت الازواج السبعة تنفذ الى الاعصاب الدماغية
موضوعة في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة الموخر فلذلك نسبت من الجزء
المقدم زوجان ومن الموخر اربعة والزوج الثالث من الجزء المشترك بينهما اما البطون
فهو ان الدماغ بجانبه زائدتين اعظمهما البطن الاول يشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء
الموخر والصغرى البطن الاوسط وهو كنصف من البطن المقدم اما البطن الموخر فمن الجزء الكائن
جوهر الدماغ نفسه من موخر الدماغ ثقب الفقرات متصلة بحالة الصلابة وهو الخياشيم وقد
الصب زوجان عاميه موازيا ومصاقبا للاعصاب فان اعتبرنا جوهر الدماغ والخياشيم
فانه دماغ كالعين والخياشيم كالانه منه والاعصاب كالاشجار على الاطراف الانهار والى الجرم
الروح النفع السارية في الدماغ والنفاع والاعصاب فالدماغ كالعين والخياشيم كالمنفذ والاعصاب
كالانهار الماخوذة من جداول الكبار والاعضاء كالمزارع اذا ثبت هذا الصور فنقول
اراد الشيخ ان يبين ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم من الدماغ فمدركات
قوة الشم في امر من ثابتين من مقدم الدماغ وقوة الابصار في عصبتين مجوفتين عند
جوار الزيادتين وعالج الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق في الشعبة الزائدة
من الزوج الثالث الذي منشاه خلف المشترك بين الجزءين وقوة السمع في الزوج الاول
من الزوج الخامس الذي منشاه خلف الثالث وتحت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من
الدماغ فعصبتان منه والاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وقد يحدث لان الزوج الخامس ما كان

الماخوذة

الشعبة

خامسة الثالث والثالث في الحس المشترك بين الجزءين فكيف يكون منقسم منه في الجزء
المقدم وايضا صرح الشارح في الكليات بان مبدأ القسم الحاصل للسمع من موخر الدماغ ولما
وقع في هذا الخطا الرازي في بعض شرح الكليات او في كتاب الشفاء في العبارة بعينها وهي خطا
والنسخة المصححة التي تعرض لها الشروح ان مبدأ القسم المنحدر الجزء الموخر من الدماغ لو جعله
ما فوق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادي الاعصاب الاربعة في البطن المقدم
لانه الجزء المقدم وهو المراد من قوله كاسيجا في مقدم الدماغ لكن تورية الاعصاب تحت
الدماغ لا البطون كما اشار اليه ولما ظهر ان مبادي اعصاب الحس الدماغ والمخاع وفيه
اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ وفيه اعصاب اللمس اما بانه الدماغ او المخاع فاورد
المصنف في مبادي الاعصاب التي هي الدماغ والمخاع الحس المشترك وانما قال لا سيما الروح
المصبوب في مقدم الدماغ لان الحواس ليس من مقدم الدماغ وما يقال مطلقا في مقدم الدماغ
لان بعض مبادي عصب الحس ليس مقدم الدماغ على بانه الدماغ او المخاع وذلك فان الحس المشترك
كراس عين دونها بان العقد الاول المشترك الروح المصبوب في مبادي عصب الحس وتقرير ان
الحس المشترك كراس عين منتخب خمسة انهار هي اعصاب الحواس الخمس والنهار الجاري فيها الروح
الحاس فاذا انقطع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الروح المصبوب في مبادي تلك الاعصاب
اعني الدماغ او المخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو الحس المشترك والجانب
فانه نهر يادي مثل المبدات في نهر او مثل المسموعة وهكذا ثم قال الاصفي التادية الادراك
التفصيلي بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس وبواسطة الروح المشترك الذي هو الحس
المشترك والا فلا وكل المثل لا يستحالة وكيفيات فانه لو كرك المثل فقط ادراك المحسوسات
ظاهر كها وليس كذلك وهذا كلام في عند نفسه فانهم اطبقوا جميعا على ان الصورة تادي
من الحواس الى الحس المشترك تادي حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء لا يجيبها وتادي
الرائحة المشمومة من جوزة من الهواء لا القوة الشامة وعند ذلك تم ويكفي الادراك
فلا يفتقر الى بد من انتقال المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلو فرضنا
منها لبس فكيف يتصور حصول المثل فيه وما ذكره الامام من ان الروح الذاتي لو حضر الطعوم المالحة
يتصل الى الحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعوم في مسك الروح الا الدماغ
وفي وسطه فاذن في مقدم الدماغ مثل كهنة اللسان فيتبه بينهما عدم الفرق بين الصورة
والاعيان كما مر مرارا قوله قال الشيخ في الشفاء في صدد القوة المتخيلة بالوهم

الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس
بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما الا في الجزئيات لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية
والتخيلية كما اذا رأى شيئا اصفر فحكم بانه عسل او صفرا فربما غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه
مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم المستخدم لسائر القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله
آلة قوله او لا يجب ان يكون كل حاضر مشعور به مدركا بانا ربما نقدم من الادراك
ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر لا فائدة تامة ان الحاكم بين
الشيئين يجب ان يدركهما وجواب ان المنصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك الجزئيات
كما تقرر في الجواب عن الثاني قوله واقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال الامام
شيخ كره في القانون كذبه في النقل بانه لم يكن بالمغايرة في القانون فما بانه ذكر في الشفاء وان
الحافظ هي الذاكرة لكن من حيث حيثية لا يلزم ان يكون القوى متساوية حاصل كلامه انه زيادة
المعنى الجزئي من الحافظة وتسامه ويقبل الوهم بعقله المتخيلة بعرض صورة بعد صورة من الصور
المخزونة في الخيال لتثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت
ماخوذة من الصور فعند نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة تذكرتها والحق
ان الذكر كالمعنى الصور المحسوسة اذ لا تامة الحس المشترك مع حضورها وهو الثالث
ثم الحافظة الخيال قد اورد الكلام في قال الغنية وهو الخيال والتيم الاباقوتين ورد الاعن
لوح الخيال يحتاج في ادراكها الى تجسم احساس جديد كذلك للحافظة المتعلقة بالمحسوسات
ادراك هو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكره وهو كما ذكره الشارح فالحافظة
للمعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد
زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى ملكة اعمال فكر اي تصرف
الصورة وهو شان المتخيلة وادراك المعنى المنسي وهو شان الوهم وحفظ لدى وهو شان
الحافظة فقد بان ان الحاجة في اثبات الذكرة الاسترجاع فلهذا اضرب المصنف عن ذكر الذكر
لا اثبات قوة سادسة والحق ان الفرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا اضرب المذكرة
بلسان تحته في القانون وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان معنى الذكر وكيف لا كان
الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى والصورة من الخزانة فالاولى ان يدل
عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله انما هي الى الناس ظاهر اختصاص
القوى بالمواضع المذكورة على اثبات ذلك بوجه طبي لما لم يعرف الاطباء الاحدوث

لم يحتج الى تجسم جديد بل عرض الصورة على نفسه صورة الحس جديد مدركا فاحتفظ فيه صح

قوله

الاقوة التخيل والفكر والذكر بعد وضع الف وللتجاويف الثلثة لم يشتو الا بهذه القوى
الثلث ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو الدماغ وقيل الخشب
الا ان هذا اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجابت من اعتراض الامام وان كان مخالفا
لكلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الآلات الا انه مخالف لما ذكره اولا من ان الآلات
عبارة عن هذه الاعضاء هو الصواب هذه القوى ولما سنذكره الشيخ من تقدم قوة وتاخير
اخرى وتوسيط ائمة انها ليست الا بحسب الموضع **قوله** ثم العبارة الوجيه هذا
بيان للترتيب بين القوى وموكد لما قبله فان الوجه في الحكم المساوية ان هذه القوة
التي تفتقر صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال فانهم القوة التي تقتضي صورها
الوسط وهي الوهم او لا آخر الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة فيها
بالتركيب بين الصور تارة والمفاضلة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور
المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية وهي الاجرام او سفلية وتخص باسم الاجسام
فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك
نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح يتكون من كمارية الاخلاط ورقاتها
ولما كان التعقل بالنسبة الى المحسوسات لطائفها ومعانيها ناسبت الروح لا النفس فلا
نسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص
القوى بالمواضع المذكورة وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر
لتعلقهما بظواهر المحسوسات والحس الظاهر مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية
والحافظة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وتوسط المتصرفة فيهما ثم اعترض عليه بان
خطاء لا يليق بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس في موخر الدماغ
والذوق في وسطه فليس حال الحس المشترك اكثر في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر اولى
بان يجعل في موخر الدماغ لكون السمع واللمس موخرة مع ان الحاجة الى اللمس اكثر فقد
سمعت ان هذا التقسيم بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في النجاة يعطي خلافه وعليه
اصلا وقال الشارح وهذا ليس بدليل اخر بل ايضا للترتيب وشبهها على العناية
الالهية فذلك على ان قول السمع في موخر الراس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد
من قوله بين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل الباطن المقدم عليا لا شك فيه فيكون
الحق به واما قوله وهذا التقسيم منبئ من الجزء المقدم من الدماغ وحس السمع فهو الذي في كرناه
المحقق

بين قبل انعطاف ما وقع من طيان القلم او من الناسخ **قوله** والحجة الى فاعلها الفاعل
جرى على ظنه انهم يقولون النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل الحواس الظاهرة والباطنة
فابطل ذلك بان النفس هي المدرك لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يدرك ان
يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم وهذا الملموس وهذا المشموس وهذا المسموع
بين الشيئين لا بدان يدركهما ثم يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس
فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكل ومدرك الكل النفس فيكون هي المدركة
للجزئيات لعلى الشارح معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالآلات
والجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها **قوله** وهذه غير مبنية على ان
ان اراد بالمساواة بالذات عدم التصادق على شيء محكوم بها متصادقة بين الطرفين
ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فعلتها
بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة
مختلفة بالحقيقة قائمة ولعل الكلام ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع
حتى كانت كل قوة حالة موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة فهي انواع و
اما القوى الانسانية فهي ليست مختلفة في الموضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يحصل لها
من ذلك الوجه وايضا قال كل انها اصناف وهذه مناسبة قد اكتفى فيها بتقريب ما لا يحقق
قوله فمن فيها ما لا يكتسب حاجتها الا بآلة البدن لا شك ان النفس الانسانية
لا تشبه ولا تفرغ البدن وهو فعل منه فاشتبه النفس فهي بين مبدا ادراك وتحريك
فعل من اجنبين الادراك من الملاء الاعلى والفعل في العالم الادنى وقد بدو في الاولى
منوره وبالجهة الثانية موثره فالقوة التي بها يدرك النفس الاشياء بالعقل النظري
والقوة التي بها تصدر الافعال بالعقل العملي واطلاق العقل على القوتين
بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث ان الاولى منهما مظهر الانفعال والثانية مصدر الفضل
او بطريق التشبيه لاشتراكهما في كونهما قوتين للنفس فلما انقسم الادراك الى قسمين
ادراك امور لا تتعلق بعمل وادراك امور متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى
قوتين او الى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق العمل كالعلم بالسماء والارض فتبنى
الحكمة النظرية عليها والقوة وقوة ادراك الامور التي تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن
والظلم قبيح فتبنى الحكمة العملية عليها والقوة لان مرجعها العلم واما العقل العملي فانما يصدر

المدرك صح

الزائد

خص

جهتين

هذه الافعال الحيوانية باعتبار ان الفعل من اي كل مستنبط من مقدمة كلية ولما كان
ادراك الكلي واستنباط من المقدمات الكلية اما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك
بالعقل النظري اذ العقل لا يتاتى به دون العلم بكلية مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يوجد
وقد صح عنده ان الصدق ينبغي ان يوجد لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يوجد
صح ان الصدق ينبغي ان يوجد وهذا راي كلي ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي
اراد ان يوجد مقدمة جزئية فعوانا العقل الى استعمال استخراج ذلك الجزئي من الراي الكلي
يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يوجد فهذا الصدق ينبغي ان يوجد وهذا راي جزئي
ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يتعقل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئي بالعقل
العملي على النفس انما يصدر منه لا وآراء جزئية متعلقة من ارادة كلية عنده باستنباط من
مقدمات بديهية او مشهورة او مجربة قوله واشارة الى ما في النفس النظرية
مرتبة النفس من بديهة الاشكال الانتاجية اما استعداد الكمال او نفس الكمال او استعداد
الكمال اما استعداد ضعيف او استعداد متوسط او استعداد قوي اما الاستعداد الضعيف
فهو استعداد المعقولات الاولى كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولاني
واما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات
الاولى كاستعداد الذي يتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية
من الذهن وهو حصول الفكر او ادراكه الفكر الذهني وهو حصول المحسوس والمراد بالاكتساب
ههنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس
والظاهر انه يصح تسميته ايضا فان قلت الحصر يكذبه بطريق التعليم فان الحصول ليس حصول بالحدس
وهو ظ والا لم يحتمل الخطاء ولا بالفكر لان افادة المعلم المبادي المترتبة كافية
العقول الفعال ايضا فان لم يكن هناك حركة من الذهن لكن ايضا ثم حركة وهو ان
المعلم لا يلقي المقدمات وتفصيل مقدمة مقدمة في العقل لا يتعقل الا باستيثار فهو بلا لحظ الخطاء
ويترتبها في ذهنه ترتيبا اختياريا بحذف المستفيض من العقل الفعال بين الاشرة ثم
يسمى هذا الفكر الثاني فان جميعا فكرا كما حققه المتاخرون بالترتيب فلا يخفى ان الاولى
من ان يكون في عداده واما الاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها
كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكامل فهو حصول المعقولات الثانية
وهو العقل المستفاد والامام لما راى في نفسه والعطف فان قوة الانسان كثيرة قوة

يفعل
يفعل
فالعقل
الافعال
هذه
الثانية
حصولا

وضعفا

وضعفا فان كانت ضعيفة فهي الفكر وان كانت قوية فهي الحدس وان كانت اقوى
من ذلك فهي العقل بالملكة وان كانت في غاية القوة فهي القوة القدسية وذلك سهو
والشيخ قد جعل المفردات المذكورة في الشرح على هذه المراتب لكن الملكات المفردات مرتب فيه
حيث جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان الطبق هذا الترتيب على
مرتب المراتب ولم يعلم الشارحان فقول قد تقرر ان هناك استعدادا واستعدادا
الكتاب قوله واستعداد الحضار وحضور المعقولات ولا شك ان استعداد الكتاب المعبر عنه بالزجاجة
بل الاستعداد المحض واستعداد الاكتساب يجب استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة
وهي عبارة من العقل بالملكة انما في المشكاة وهي العقل الهيولاني في المصباح وهو العقل
بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لانه انما يحصل في مشكاة وحصول العقل بالملكة
اولا والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او بالحدس والشجرة الزيتونة
اشارة الى الفكر والزيت في قوله يكاد زيتها اشارة الى الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة الى
القوة القدسية فان قلت هذه الاشارات ليست منطبقة على ما في الآية لان يضيء شجرة
تلك الصفات جميعا صفتها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة وجاء الوصف
شجرة بان لها زيتا يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كان الزيت عبارة عن الحدس
ويكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانهما
امور متباينة لا يجوز وصفه بهما لا في معقول الشجرة الزيتونة مشي الله فاذا زيت
في الدوار يحصل لها نار واذا زيت ومتفكا ويضيء فلذلك الكتاب المنافي
بقوة نفسانية وهي الفكر ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ الى
الشرف صار قوة قدسية فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها
ترجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة واما نور لا شرقية ولا غربية فهو تشبيه لها
من عالم الحس واما لا كانت اما شرقية او غربية واما نور على نور يرجع فهو العقل المستفاد
وقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفوس الانسانية في القوة النظرية تحقيقا
لاستكمال موجود النفس موجود قارب عدد كلية قوله قال الفاضل الشارح انما قدم العقل
المستفاد على العقل المستفاد وهو حضور المعقولات الثانية ولفظها مرة بعد اخرى فهو ان
ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد الحضور مرات والحضور هو العقل المستفاد وكون
متقدما على العقل بالفعل فمقتضى انه لا اعتبار لملكة الاستحضار في العقل بالفعل على الفكر

الفكرة
علت كلمته
بالفعل والعقل بالفعل
بالفعل
العقل المستفاد

على الاستحضار كما فيه فاذا اكتفت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها
فهذه المرتبة ان لم يكن عقلا بالفعل لم يحضر وان كانت القوة النظرية في الادراك فلا من اقتدار
على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل
عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضره بالعود عقلا مستفادا فكذا في العقل المستفاد
متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء وقد بقي للامام
ههنا بحث وهو انه ان عنى بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية
استعداده بالقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم المستعد وبالعقل
بالملكة استعداده للمعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على
النفس بحسب هذه الاضافات والاحوال فان عنى ان النفس موصوفة بقوة
لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعدت لقبول العلوم فلا بد من الدلالة
على ذلك وهذا بحث وارد **قوله** وذكر شيخنا يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض
الصريح اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله
على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم مثاله بان
سند الالماظ فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالاوسط وهو مستلزم لما
قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئان تصور
النسبة المطلوبة والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس شعورا به اصلا ثم اذا مثل
الحد الاوسط شعر به وربما يكون شعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم يصدق به
فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض

قوله ان للحدس والفكر مراتب في التأدية لا المطلوب بحسب الكيف بحسب سرعة التأدية
وبطوئها بهذه الفكر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التأدي من المبادي
الى المطلوب وربما يبطؤ فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه في زمان
طويل واما الحدس فلما لم يكن بعد حركة ثانية فيكون مقصورا فيه سرعة التأدي من المبدأ واو بطؤه
قال الشيخ في الشفاء الحدس متفاوت في الكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس
اكثر حدسا من الناس في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمانا في الحدس وهذا ممكن جوهر
فان تخلفه في الكيف فلا اعتبار بحسب زمان الحدس اي حدس يصنع المطلوب فيتصل بالعقل
الفعال فيفيض منه على المبدأ القريب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان

فقد

فقد يقصر بالزمان وقد يطول اما الثاني فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب سرعة
التأدية وهو يعد زمان الحدس وكيف يقال ذلك ولعل وجهه ان بعض الناس ربما
يكفي له في العلم بالمطلوب العلم بالمبادي القريبة على سبيل الاجمال المطابق ذهنه وبعضهم يحتاج الى
تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون للاول زمان سرعة التأدي و
للآخر زمان بطوئه والاول اي الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الثاني وهو الاختلاف
في الكم لان الفكر وحده الحركة انما تختلف سرعة وبطوءا فالاختلاف في الكيف ثابت واما
وربما يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد وان تفت فالفكر ان رتبت بهان في السرعة
والبطوء فهذا مستبعد لاختلاف الاذهان والثاني يكون في الحدس اكثر اي من الاول
وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التأدية وبطوئها وجوه والعدد اما عدم السرعة
والبطوء فلخروجه من الحركة واما وجوه العدد فلان الحدس متعلق بقوة النفس فكلما كان
النفس اقوى كان حدسها اكثر **قوله** ثم شرع في نظر الحجج للنفس القياس المعقولات
ثلثة احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حضور الصور المعقولة في النفس
والنسيان زوال الصور المعقولة عن النفس بحيث لا يكون ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد
وفي حالة الذهول لا شك انه يكون ملاحظ الصورة من غير تجشم كسب جديد فكلمة الصورة
اما ان لا يكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان يكون
حاصلة للنفس بوجه فحصولها اما في النفس او في غيرها فعلى سبيل الاول ان كان الذهول
عين الادراك اي لا يعني ادراكها النفس حصولها فيها فيشتمل على عقلها مع حصولها فيها
فتعين ان يكون شيء في النفس يتم فيه الصورة المعقولة وليس هو الجسمانية والا
لنفسه لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات ولما كان ملاحظ الصورة
المعقولة في اي وقت شاء فلو كانت خزانة الصور على النفس لم يكن كذلك فاذن هي
موجود يرتسم فيه المعقولات بالفعل وانما فهو العقل الفعال قوله واما القوة
الوهمية الاولى في الاستدلال وان قرره الشارح في مقدماته بل هو جواب
سؤال فانه يمكن ان يقال ان العقل النسبة الا المعقولات ثلث احوال كذلك
للحس والوهم بالقياس الى المحسوسات وما يتصل بهما الاحوال الثلث حتى ان ادراكها
حصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عن الحس والوهم ومن خزانتهما وهو الحافظة
ونسيانها زوالها عن الخزانة فكان للوهم وهو قوة مدركة للجسم خزانة هي الحافظة

حصول للنفس صح

للمتعقلات

الاحوال الثلث فلم يجوز ان يكون العقل هو قوة هي صورة مدركة في النفس
في النفس انه متى لا يحتاج الا اثبات موجود اقوى بين مجرد النفس وحاصل الجواب ان
الجسم بقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك بجزء والخزن بآخر بخلاف النفس فاذا
حصل فيها صورة فلتبق تلك الصورة عند المدركة وهو الادراك واما الجسم فالصورة
في الخزانة ليس حصولها عند القوة المدركة فان بقيت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت
عند المدركة لم يكن ذلك بان تنتقل اليها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل
يحدث مثل تلك الصورة الموجودة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من
الخزانة بل من ارباب فثبت ان النفس اذا اعادت بعد الذهول الى الصورة الراسخة
في العقل الفعال الفيض مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها منه مستلزم لجواز ان
يكون من امر مباين كالخزانة فقول العلم لم يخلو ذلك لكن تلك الشك في ان جوهر العقل
من شأنه افاضة المعقولات لقدرة الحكيم لا بازنهم اثبات ما لم يدل عليه البرهان
لان الخارج عن جسم لا يكون مفارقا اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا
يجوز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهر ذاته النفس فيجب ان يكون عقلا **قوله**
اذا وقع بين نفوسنا وبينها اتصال لما ثبت موجودا قد ارتسم فيه المعقولات الخ
بيان كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه فالادراك بحسب الاتصال منه
وبين النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسمة في ادراك النفس بعضها منه دون بعض
لاستعداد خاص لها بمنزلة ذوبها فيه بحسب انقطاع الفيض لا عن ابدانها فذلك لاشتي
اخرى لا البدن او لا صورة اخرى كالان المرآت اذا حوذي بها شيء فيرتسم صورته
واذا حوذي بها شيء اخر زالت الصورة الاولى وتسبب هذا بسبب في ذلك الاتصال
لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال الخزانة **قوله** الا قوله
هذا الكلام دل على وجود سبب لفيض العلوم على النفس وكذا الامام ان حاصل الجواب ان الانسان يصير
عالما بعد ما لم يكن فلا بد من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا وجدا بالحقيقة قوله
اشار اليه الشيخ في الشفاء الا حاصل تلك الحجة ما اعترض عليه بانه لا شك ان كل ما حدث بعد
ما لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعلى فلا بد من اثبات
بان العقد بين الجانبين بان الحدوث على الاتحاد على الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا
وفي البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا الجاهل يستحيل ان يفيض العلوم بخلاف غير الملوث

بعينها

بسبب

فانه يمكن ان يوجد الالوان وتوجد الا ان ملاحظة النفس للمعقولات الا اخره مكرر لدلالة الحجة
على انه محل للمعقولات وانه مدرك لا على الكنه **قوله** قال الفاضل الشارح
المسئلة قال الامام هذا البحث انسب بعلم التجرد لانه يبحث عن تجرد النفس الا انه لما ثبت
ان العقل خزانة للنفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسمانية ذكره دليلا على
ذلك من غير اعادة لفظ التجرد تخليصا للمتعلم عن ورطة الحيرة فلينظر في البحث هنا بعض
بالذات بل العرض قال الشارح ظن التجرد ليس صوغا لبيان تجرد النفس عن الجسم بل ان
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات هنا لان الكلام هنا
في النفوس الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن
الاجسام انها ذوات النفس بهذه الصفة لكن قد ظهر من اولا انها جوهر مفارق الوجود
عن الاجسام والجسمانيات وفيه بانه لا ظهر من اولا الا انها شيء مغاير للبدن
واما مغاير قد يكون جسمية فانما ذكر بها هنا فهم قد اثبت بعد بيان مغايرة للبدن كالات
لها ذاتية كالتعقلات وكالات آلية كالحساسات وبحث ايضا في نظر التجرد عن كالاتها
لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة عن البدن ولم يبحث هنا عن وجود النفس
فالبحث عن الكالات مشترك بين الطبيعي لكن باعتبارين **قوله** اشارة الى الاصل
حاصله ان الحال ان انقسم الاجزاء بحسب الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا
فلا والحال ان لم ينقسم الاجزاء بحسب الوضع لم يلزم من انقسامه انقسام الحال وان انقسم
اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان
من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه هذا **قوله** شرع في تقرير الحجة فنقول
تقرير ما على الوجه المرتب ان بعض المعقولات لا ينقسم الاجزاء بحسب الوضع فلو
كان كل معقول منقسما الاجزاء بحسب الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة
فان كان منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالفعل وهي
في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية
مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل اذ تحت او غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل
والواحد من حيث انه منقسم الاجزاء فصل عن انقسامه الاجزاء متباينة الوضع وان كان
منقسما بالقوة فوضع عليها سيأتي وضع ذلك فلا حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل
فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الوضع فيه المعقولات ما هو غير منقسم الاجزاء متباينة

لانه لو كان كل معقول منقسما الى اجزاء

وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على الخط لان كل خط متناهية او غير متناهية

في

ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع

الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع
وكل جسم او قوة جسمانية ينتج ان النفس ليس بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ
جعل اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متباينة بالفعل فتقييد الفعل لاخراج المنقسم
بالقوة فانه سيبينه واما قيد القوة الجسمانية لانه ليس كل جسم ينقسم الى الاجزاء كما يجيء
الدلالة جميع الجسمانيات لكن من الذات النفس ليست جسمانية فانها تعلم بالقوة فانها متباينة

قوله وكل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لما رأى ان النفس كم متصل معقولات
على البعض والحاكم بين الاشياء لا يدان يتعقلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا
اولا فلان الكلام في معقولات النفس اما ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد
من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق وجود بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه
غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبته لم يوجب عدم
انقسام محله اليها ولو وجب لم يلزم ان يكون مجرد المراد عدم الانقسام الى الاجزاء
لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام المحال الى الاجزاء العقلية عدم الانقسام
المحل اليها ولا من عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية بمجرده فتبين ان المراد عدم
الى الاجزاء الوضعية كما فسرناه ولهذا استنتج انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد
الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء العقلية مطلقا فانه يلزم من عدم
انقسام المحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام المحال المحل
مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام المحال بل اللازم عدم انقسام
المحال الى الاجزاء متباينة الوضع ويكفي فيه عدم انقسام المحال الى اجزاء متباينة الوضع لان
انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام المحال الى اجزاء متباينة الوضع فثبت الاستدلال
بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة قوله واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل اورد
الشيخ بعده الفصل سوآبس فحمله الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه يريد اراد
ان يبين ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة لان ما ليس منقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم
الى المختلفات وذلك ظاهر لانه لا انقسام الا الى متشابهات اما انقسام شخص الى الاجزاء
او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واقول الاحتمال الثاني غير ثابت لما بينا ان
المراد فستدل كل كلي يحمل تحته الكلي الى الجزئيات لا ان الانقسام في الانقسام
الى الانواع مختلفة فلا يلزم على تقدير ان الانقسام الى الانواع المراد انقسام الجنس

الى الاجزاء

الانواع

الى الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول في الانقسام جعلا الشيخ ذهنا لانقسام
النوع الى الاصناف وانقسام الجنس الى الانواع لا الاصناف فلا يكون مغالطة
له والاولى ان يحمل السؤال الاول على الاحتمال الاول والسؤال الثاني على الاحتمال الثاني وشبهته على
الدليل لا بالشبهة على السائل اما اورده المعلل من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على
محاذرات متن الكتاب لئلا يتوهم لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات
منقسما الى اجزاء غير متباينة بالفعل ترجيح والازم اعطاء العقل على الاشياء مع ذلك يشتمل
على الغلط وكان سائلا يقول الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة فيكون كلا
منقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب بعارض انقسام الصورة المعقولة يجب بامر
الانقسام الذي يمكن تصيده وسيأتي لمزيد تقرير شبهة خاصة وبعد الاحتمال الفرق
ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخ اما ان يكون حصول القسمين في العقل بحسب
شرط الحصول في ذلك المعقول في العقل والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول الفرق بين العقل
مغاير الحصول ذلك المعقول في العقل مغاير بين الشرط والمشروط فلا بد ان يكون في
العقل امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن قيد زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصول ذلك
الزائد ليس بجوز انه لانا فرضنا انقسام المعقول الى القسمين فقط بل عارضا من عدد او
عدد مع انه لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض لكان حصول القسمين فيه
ان يكون متعلق الماهية مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا
تختلف وقد فرضنا مختلفين ومتشابهين له هذا خلف والثاني ايضا باطل وان كان
الصورة المعقولة متشابهة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن مقدار يقبل القسمة ولزم
من امكان القسمة امكان الجمع والتفرق الجمع قبل الانقسام والتفرق بعده ومن عروض
المقدار عروض الزيادة والنقصان لان في اقل من ذلك المقدار مخالفا فان اجزاء الصورة
المعقولة لما كانت متشابهة ومتشابهة لها فانها لم تكن متباينة وكل من الانقسام مانع العقل كل
الكل من حصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الانقسام وهو منفي لتعقل الشيء الا حصول
ماهية في العقل يكون في الجزء الواحد كما يتعين الاجزاء الاخرى المعقولية فقد عرض للصورة
العقلية ملابسة العوارض مادية وقد ثبت بجزء ما عنه وقول الشارح القسم الاول وح لا
يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط وذلك انه بل كان كل واحد القسمين
بانفراده معقولا ايضا كالاصل فيلزم يجوز ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولية ذلك

ايطال

تتمة

المعقول

زيادة عنها فيكون الصورة العقلية

المعقول يكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط معقولا لو كان حصول
القسمين شرطا لمعقولية كل شيء وليس والمفروض ان شرطية معقولية ذلك المعقول المنفصل
وكذلك يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا
والحق ان تخلف ذلك في ليس في الاستدلال مدخل ولا له في متن الكتاب اثر
ثم هذا الدليل ظ من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال
لو كانت الصورة منفصلة بالفعل لكن مجردة عن اللواحق المادية بذاتها خلف فلا حاجة
لابطال القسم الاول ذلك اصلا اللهم الا ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة
موضوعة لهذه العوارض بالذات فلا نم ان الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس
التي هي جسم مادي يعرض لها العوارض بحسب المقدار الذي هو محل الانقسام العارض
له وان اريد انه يلزم ان يكون موضوعة لها بواسطة موضوعها لها فم ولكن لا نم ان
الصورة المعقولة مجردة من مثل هذه العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن مواد
مخصوصة بها المحسوسة ومن عوارضها واما انها يكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا
ثم الفرق بينهما حاصله ان الصورة الجسمية والخيالية تقسم للاجزاء بحسب
الوضع بلاحظة النفس لا غير منها فلو لم تقسم الا بهما هو كذلك وهذا بازاء ما قيل الصورة
العقلية لا تقسم للاجزاء بمثابة الوضع ويكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما
وما واهم ان الوضع هنا بمعنى المقدار لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة
لم يحتج الى اعتبار الانقسام للاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست بذات
وضع فلا يقوم بذي وضع وايضا لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان الصور
الخيالية ما تحدوم ويستحيل الاشارة الحسية اليها لا المعدومات فعلى ان يكون المراد بالوضع
ما هو المقدار واعتبار ما بين الاشياء المتعددة التي هي الاجزاء دال على ذلك
واعترض الفاضل الشيرازي اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان
يكون الصورة العقلية موضوعة بعوارض جزئية لكل الصورة العقلية صورة شخصية
حادثة بنفس تشخصها وحلولها فيها وتعينها ومفارقتها للسابق العارض على ما يعرضها
في النفس عوارض تتبع من مهيتها فلو استحال الصورة العقلية في الجسم لاستحال اتصافها
بالعوارض الجزئية لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض
الجزئية هي العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية اذ لو ثبت تجرد الصورة العقلية

عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل مانع المتجرد ووضع مانع اشارة بسبب
محدد لا اخر ما ذكروه لم يحتج الى ما بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها او لا
وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على ما وجه ايراد
ما هذا الاستشهاد من قياس واحد والامام الشيخ من قياسين واعلم ان الظاهر
ان المراد بالوضع هنا قول الاشارة الحسية كما صرح به الامام وهذا الفرق مع الفرق
الجهتين لكن يمكن تعلق هذا الجواب بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد يكون
معدومة ويجب ان لا يكون بجسم واقول الاقتران بينهما اذا علمت فهي فان كان
احدهما منقسم الاجزاء بمثابة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت
الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر واما الصورة فهي غير اصلية في الوجود اذا وجدت
في النفس فهي بين فعل مستدعي انقسام احدهما او وصفها انقسام الاخرى او وضعها
وهذه النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر فيه نعم انما نم انها ليست حلول
الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور والاعراض قد تحل في المادة
لا يجامع الصورة الهيولانية السواد لا يجامع البياض وصورة العقل مع بعضها مع بعض
وايضا الصورة المادية العقلية لا يحل في المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فيحل
فيها العظيمة كعقولها الصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة هي تحيي عند حدوث الكيفية القوية
بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تبطل الصورة الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا
زالت لا يحتاج في استرجاعها الى تحصيل جديد بخلاف الصور المادية اذا زالت
يحتاج في اعادتها الى مثل السبب الاول فهذه وان اقرانه المستفاد هذان اعتراضان
على حصر القوى الحسية والخيالية الاول فان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتكثرة
الوضع معوض المنع اذ ليس لعلة ذاتها بحيث ينطبع فيها الجسم والمقدار والوضع
بل الفرق كافي لوجوبه اما مدرك معنى المحسوس كصورة وجه الشخص من حيث كذلك ولا شك
ان ادراك معنى المحسوس متوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان
يكون جسمانيا هو الاحتمال الثاني اقوى فهو معارضة المقدمة القائلة بعض المعقولات
غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم بانقسام معقوليتها اليها الا الانواع ان
كانت طبيعية او الاصناف ان كانت طبيعية نوعية وحاصل الجواب ان هذه
القسمة الكلي الى الجزئيات وما سماه هو قسمة الكل الى الجزئيات الاجزاء فاين هذا

وفي ايراد السؤال وجوابه تنبيه على الفرق بين القسمين والشيخ ذكر ان قسمة الكلي الى
الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوايد المفروضة التي يضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات
اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات واما لم يذكر الشيخ القسم الثالث
وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان هذا اصل غير ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان
الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة
ان لا يفرض لكليها مع انه معقول على الوجه ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد
الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع وانقسام النوع الى الاصناف واما انقسامه الى
آخر فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض لاثبات تلك الكلية واما فرد ولو كان
المعنى العقل الواحد البسيط الذي استند العارض على محله فكان جواب السؤال هو ان
يقال حسب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن ما لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء
المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بما تعرض الكلام في اجزاء البسيط حتى لا ينظر في شبهة واعلم
ان الاولى صرف هذا الكلام لما بين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة
الوضع على ما تقرر من كلام الشيخ وشارحيه تقريرا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه
الاجزاء لا ينافي ذلك استدرك قول الشيخ ان فعل القوة القريبة لا الفعل
لقائل ان يقول هذا السؤال لا يفيد الدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا كلام انه لا
يكون بفعل العقل المعقول الى الفعل اولا فان لم يكن بالفعل القوة ثم الدليل سالما من
النقض وان كان بفعل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلا معقولا وهو المطلوب
لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى فاجاب الشيخ بان معقول العقل بالنظر الى النفس الفعل
بالقوة وكونه بالنظر الى النفس المتعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهيولى بالنظر الى ذاتها
موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل مع قوله بشرط مستدرك وهو صريح
بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجي فان الوجود في العقل لا يكون قائما
بالذات بل بالعقل فالمظ ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات
امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا اخر اما
اولا فلانه يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا للعقل وقد ثبت
ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قيل لم لا يكون الشيء معقولا هو كونه مقارنا
للعاقل كما جاز ان يكون المعقول نفس العاقل وح لا يكون مقارنا لمعقول المراد بالمعقول

المعقول

المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون هو
العاقل او غيره فان كان هو العاقل فح الخارج قائما بذاته فاما ان يكون مادياً او لا يكون
فان كان مادياً كالجسم استحال ان يقارن معقولا لما ثبت ان المادة مانعة من التعقل
فلا يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا لامكن ان
يكون معقولا لما كان مجردا فلما تقرر من ان يقارنه معقول اخر والمعقول الاخر صورة
عقلية فمقارنته للمعقول الاخر مقارنة للصورة العقلية ولا يعني للعقل الا هذا فقد امكن
ان يكون عاقلا لم فرد وقوله او شيء اخر فان كان كليا على الصورة المعقولة فظاهر لان قوله
اللهم الا ان يكون ذاته ممتنعة الوجود استثناء عن العام بذاته وصورة العقلية ليست
قائمة بذاته والحق ان لا يكل على اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته
امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة او شيء اخر فرض لان ذلك الشيء
موجود في الواقع ولهذا اورد سؤال الجب المانع في وهم وشبهه وكذا في قوله اي ان
حقيقة مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه
بل الظ من كلام الشيخ ان يقع ان كانت حقيقة مسلمة من المادة او من المانع فانه لما قال
لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا اخر فان كانت ذلك المعقول انما
بذاته فلا مانع من مقارنة معقول لما اذا كان ماديا فان المادة تمنع فلو كان انه فاعل
بذاته مجردا عن المادة سلما من المانع امكن ان يقارن الصورة العقلية فيمكن ان يكون
عاقلا وقوله وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك اي فقد ربما يلزم جواب عن استدراك
الامام بان عقل ذاته ليس جزءا كغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لان عقل
ذاته لان الصور الموضوع جزءا من التصديق او كالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم
ذلك اندفع الاستدراك وهذا انما يستقيم لو قال في ضمن ذلك عقل ذاته لكنه قال امكان عقل
ذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزءا من التصديق لا يكون في ضمنه فانه لو صحت ما في ضمن كما يك وعلى
لان لا نم ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه لو صحت ما في ضمن كما يك وعلى
الكل ليس جزءا من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وهما يتضمن
اخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشيخ فمن الظ ان ليس له دفع الدلالة على كل
معقول اما على توجيه الامام فمشكل لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته وثبت ان
كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا لغيره

فذلك وان كان غيره فمن شان ماهيته
ان يقارن معقولا اخر فان كان ذلك
المعقول موجودا

وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه
في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم
عقله انه متعقل له وهو يتضمن
عقله لذاته

فلدام القرب الا بان يقول في ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى الثانية
الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته وكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان
يقال بهما وعوبان احد بهما ان كل معقول عاقل لغيره وحاصل نيران كل معقول عاقل لذاته
فبعد اثبات الدعوى الاولى من الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقل لذاته زوج
يندفع الاستدراك لكن هذا انما يتم اذا ثبت قال الفاضل الشارح المقصد من هذا الفصل
بيان ان كل مجرد يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يطابق الدليل مدعى ثبت ان
كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما هو المطلوب الفصل واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد
فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون
معقولا مع غيره وكل ما امكن ان يكون معقولا مع غيره امكن ان يقارن ماهيته
ماهيته فيه بيان ان نقل الشيء هو حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنة المجرد والمعقول
لمعقول اخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل امر لمقارنة غيره
توقف امكان المقارنة عليه لزم تاخر الامكان عن الوجود وانه باطل واذا لم يتوقف المجرد
يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن معقولية المجرد في الخارج
ليس الا المعقولية فالمراد بكون المجرد عاقلا وهو المطلوب اما الاول وان بقي لانه لم لا يجوز ان كل
مجرد معقول الا الامكان ولا دليل عليه لانا سلمنا ولكن لا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يعقل مع غيره سلمنا ولكن لا نسلم ان عقل المجرد مع الاخر يستلزم اقترانهما لا
يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما للاخر حتى يلزم
التعقل واما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية لماهية سلمناه لكن لا نسلم ان
مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة
قلنا مقارنة المجرد للمعقول اخر مقارنة احدهما لاخر للاخر وحصول المجرد في العقل مقارنة
للمحل وهو لا يلزم من توقف امكان مقارنتها الاولى على وجود المقارنة الثانية نعم لو امكان
نوع من وجود ونوع اخر ولا سلمنا ذلك فغاية ما في الباب ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا
مقارنة احدهما لاخر للاخر لا امكان عقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول معقولية
مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد للمعقول ومقارنة المحل للحال التي
هي التعقل لا نسلمانا وهي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين
صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا لكن هذا الامكان انما يكون بتحقق

في العقل

في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فلم ولم لا يجوز ان يقارنه الخارج
لازم ما نحن فيه ذلك الجواب على السؤال الاول ان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله
وهما ما هو ورى من الشواهد الماهية لا تاخره والا تعرض منا غير مناسب بهذا الحكم
لانه لم يبين فيما تقدم برهان قطعي غير المنع على انه لا ورد هذا المنع على توجيه الشارح فانه
لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة فيه بيانه ولم يجب على السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق
من انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل بهذا الحضور هو الذي نسميه
صورة فلو لم يكن مساوية للشيء في الماهية لم يكن المدرك في ادراك الشيء بل امر اخر والعلم
بهذا ضروري واجاب على السؤال الخامس بان الاستدلال المطلق المقارنة فان الشيخ
لما ادعى صحة معقول المعقول اخر استدل له هذا انه قد تعقل مع غيره وهو مقارنة
الحالين والثاني مقارنة العاقل وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بهذه المقدمتين
على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في الغرض لانه لم يثبت مطلق المقارنة
بين المجرد والمعقول اذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قابلا لذات
فان كان مقارنة للمعقول لا يكون مقارنة احدهما الحال للمحل القابل له بالذات فلا
يكون امكان مقارنة المعقول الا امكان مقارنة الحال للمحل وهو التعقل فيمكن ان يكون
عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة
على حصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل من عنده نفسه واعترض على ما احتج به على
انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول لو بين الثاني وهو معقولية المجرد التي هي مقارنة للحال فقط
هذا السؤال اما لان صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو
غني عن هذه المقارنة لانه صحة الشيء عن وجوده وهو محو وهذه المقارنة لا يتوقف عليها
وعندي ان السؤال الخامس لا يرد انه بما قرره الامام لانه انما الزم صحة النوع الثالث
من صحة احد النوعين الاولين بل الزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول
فانه قال الماهية توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي لكن المقارنة في الوجود العقلي
والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج لكن مقارنته للمعقول لا شك ان مقارنة
المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست الا التعقل فقد يمكن عقله فذلك صحة على مقدمة الموجود
المعقول فهم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على وجود
العقل احتمال بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة

بوجهين

الحالين او مقارنة الحال بمعنى اذا ما يتوقف على الوجود العقلي استحيل تجريدها والمجرد
موجودة في الخارج فهذا استحالة الحلول الجوهرية في الخارج واما السوال السادس فهو ايضا
غير وارد وعلى المرتب الذي ذكره لانه قد تسلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود
العقلي وانما تابعه الوجودين فعند وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فيكفي
بمنع هذا العدا المرسل الا انه لما كان وارد اعلى ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله
ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج انتفت
المقارنة لا لهم وهذا الجواب على الشيخ حيث قال ان شان ماهيته ولعله ما ذكره
الشيخ ونورد ما يتوجه عليه بهذه السوالات عليه ليخفيها للكلام ويخفف الزام معقول
كل معقول يمكن ان يقارن معقولا بالضرورة فاذا وجد في الخارج تاما ذاته
مجردا عن المادة امكن ان يقارنه المعقول ويمكن ان يقارنه يكون عاقلا فلسائل
ان يقول المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال
للحال وامكان مقارنة الحال للمحل فمن ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا
باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي العقل موضوعا وان اردتم مقارنة
المحل للحال فممنوع والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين
وذلك لا يستلزم امكان المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نم امكانها و
المعقول موجود في الخارج هل الممكن المقارنة ممكن حيث المعقول في العقل
سلمنا لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا بتحقق المانع فاجاب عن
السوال الاول بان الاستدلال مطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان المقارنة
من حيث الماهية وعن الثالث بما يجيء واما السوالات الاخر فظاهر عدم ورودها على
هذا التوجيه واما التوجيه الامام فمخالف لنص الكتاب والله اعلم بالصواب
ولعلك تقول ان الصور والمادة لا يستريب ان هذه السوال في الصور الغير المادية
اظهر فانها اذا كانت في الخارج كانت عاقلة وما يتهما العاقلة سيما تهما في
فلا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فالمادة تمنع
عقلها فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير عاقلة فالاولى
تقرير السوال فيما عليا بان مانع عن العقل ورود ذلك يكون اسكل لمراد ويا ارشاد
الى التشبيه للاسهل والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت ماهية او لا غير اصلية

في الوجود

في الوجود والعاقل لا بد ان يكون متحصلا في نفسه ومجاورة الجواب ان الصور العقلية
ليست بقول الاقوى اولى من الاخرى بقول الاول اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة
في الحقيقة اما اولا فلامتناع اجتماع الصور المتخالفة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور
الماهيات المختلفة وهي مطابقة لها وح لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحل وبعضها
بحال الا يرى ان الحركة لما كانت مختلفة بالطبع في الماهية الا ترى كانت محلها الجسم للطبع
او ما من العكس فكذا هنا فعبارة الامام هي توهم انه يظن ان اختلاف الصور في الماهية
يقتضي تجدد احداها وحالها الا ترى ان المتفقة الصادقة ان كل حال في محل فهما
مختلفان لان كل مختلفين مثل وحال والا لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطوء
محلا للحركة والمخالف انما يكون حالا اذا كان ماهية ومتعلقة لمخالفة الاخر وكان سائلا
يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية ماهية ووصفه للاخرى وح يكون الصورة
العقلية عاقلة فاجاب بانه لا يجوز ذلك بوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان
في النسبة الى المحل الذي هو جوهر العاقل لان كلا منهما مجرد فلو كان احدهما اولى بالمحل للاخرى
لكان احدهما حالة في المحل والاخرى حالة في الحال لا بالذات فيه فاختلف بتمامها والثاني ان
كل واحدة منهما كما يمكن ان ينفك عن الاخرى بحسب ماهيته معقولية فلا يكون احدهما سببا
في الاخرى وفيه نظر لان اللازم الشيء للشيء لا يكون بمعقول الملزوم به وان تعقله فالكلية
غير صادقة واعلم ان سوال الامام ليس الا منعا وهو انما لا نم ان بعض الصور يكون اولى بالمحل
والبعض الاخر بالحالية لانه في الحركة والبطوء وكفى في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما
حالا والاخر لو كان ماهية ووصفا وذلك في الصورتين المعقوليتين مجردا ما باقة الكلام
خارج عن التوجيه فاستدل على الجزء المركب القسم الثالث لجزءان مشتركة
هو مطلق المقارنة وخاص هو اضافة المحل الحال فاستدل على الجزء المركب القسم الاول
استلزام كفي خاص بكفي العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كمية موجودة في الخارج مشغلا
بقوامه ومقارنة للمعقول يكون الاقتران الحال بالمحال واعلم انه لم يجاب سوال
ان نوقش فلم يمتنع ان يكون الصورة العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها مفرض على الصورى
الجوهرية كالمشترك الوهم فانها قابلة للصور والمعاني جزئية مع عدم استقلالها اجاب
بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل عدم اختصاص احدهما بالقابلية والاخرى
بالمقبولية والقوى الحيوانية لما لا اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعاني والاخرى

ان القوى الحيوانية الجسمانية بسيطة الوجود وان كانت غير مستقلة بوجودها بخلاف الصور العقلية
فظهر الفرق واقول يضعفه ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معقول
كان ذلك بالامكان جعله مقصورا وبذلك يدل على ان التصور والتعقل ضرورا المقارنة
والامكان اذ قارنه المعنى المعقول ويكون مستقلا بالامكان بل الفعل لا يجعله مقصورا
بل يكون مقصورا مع سقوط اصل الدليل لتوقفه على ان الفعل يفعل المقارنة اجاب بان
المعنى المعقول بما قال ان النفس مع الغواشي الغريبة ويكون النفس في ملك الحال بحيث لا يتصور
كانه انطبع فيها فاذا خرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل بعد للنفس تجرده عن
الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وتصير عقلا بالملكة ويكون النفس في الحال الاولى قارنها
المعنى المعقول مع الغواشي وانما بالامكان الخاص لتجرده عن الغواشي وجعله مقصورا حتى
ينطبع فيها فههنا المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة
المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب فهذا كلام الشيخ الامكان العام بمعناه والمقارنة في قوله اذا
قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي
فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة المعقول للمقارنة
وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة مهناسي مقارنة
الحال للمحل والصورة فيحالة في النفس فان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام
الشيخ ان المحسوس البدهي اذا تجرد من الاحساس لا يخيل يكون مع الغواشي الغريبة بمكان
كلام وجه ذلك يكون مقارنا في النفس بصورة انها ويكون النفس حينئذ بهذا لا بنا
لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لما جرد عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وصارت عقلا
بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجرد التعلق لا الاتصال الا بطريق
الحلول بالمعنى المعقول المعقول الذي يعقل بالتجريد وغايته اتم العناية والاوضح ان في
المراد ان الجوهر المستقل بقوله اذا قارنه معنى معقول هو العقل لكن لجعله مقصورا
اي كان من شانه اذا وجد في الخارج يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من ان ذلك
نقول ان هذا الجواب يكون توجيه السؤال جعل الاول منع تحقق المقارنة في الخارج وبان
يوجب ان مقارنة المجرد للمعقول الاخر محققة في الخارج لكن لا تحققها في الخارج وانما
تحقق لو كان شرط المقارنة موجودا والمانع عنها مفقودا وهو منع وهذا هو السؤال الاخر
الذي اورده الامام واشار الشارح الى ان جوابه سيجيء من بعد وفي هذا التوجيه نظر اما اولا

فلان

فلان المدعى امكان تحقق التعقل فقط لانهم قالوا الان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا
وعدم التعقل لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب يوجه لو تم فلا يكفي ان استدل
المقارنة للازم للماهية وتوقع سؤال السؤال فيما لا لم يل جوابا كان الاستعداد لا يكفي بتحققها
بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجودي اذ منع امكان
المقارنة في الخارج وقيل تقريره لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الموجودة في العقل غير الموجودة في الخارج
والا لم يكن لما لا عين له وجود ومنشأ كما تحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجودة في الخارج
قد يمازرت فلو كان عين الصورة العقلية لكان القائم والمزايلة بين القائم بالفرد هو نفس
اذ العقل الشيء فلان الاكثر فلو كان الموجودة في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر
الواحد بعينه موجودا في محال متنافية واورد بثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية
وثبت انها مساوية لها في الماهية والا لم يكن المدرك سوى الخارج بل الاذهان متحدان من
الماهية النوعية فان قلت الحقيقة الخارجية الجزئية كما اذا وجدت عند العقل كان الاتحاد
بل اذا وجدت عند العقول كان اما اشخاص وما اشخاص لا يمكن كليا فالجزئي الحقيقي كما
هف مفعول فيجب لقد والوجود الكلية اما في كيفية الماهية اذ الحق في التصور فيقول لنا
ان المجرد ممكن مقارنته للمعقول او موجودة العقل لكن لا يمكن مقارنته للمعقول موجودة
في الخارج غاية ما في الباب ان امكان مقارنته للمعقول او موجودة في الخارج غاية النظر
لا لماهية النوعية لكن الممكن المشي بنظر الماهية النوعية لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع
الاشخاص فان وجود الحجر ممكن للماهية الانسانية غير ممكن لبعض اشخاصها فلو لزم من امكان
المقارنة للماهية امكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج على كما يكون المقارنة للصورة العقلية
التي هي تخص من اشخاص الماهية ولا يكون لشخص الموجودة في الخارج اما لعدم شرط الوجود او لفقد
في قول الشيخ يجب لماهية النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجودة متحدان
للماهية وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة في الخارج وتمام ماهية الصورة العقلية
كانت كالنوع اما في الجنس الهيا منوية لا النوع لا نوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يتركب هذا النوع
كل واحد من اجتماع عدم الشرط وجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع وعرض
لسان الماهية الا فقد ورد ذلك ان الماهية اذا وجدت بذاتها في الخارج بصيرة طرفة مجردة غير
متخصصة غير متشخصة مقصورة على الماهية الجزئية العقلية فلا يجوز ان يكون بعضها مانعا عن المقارنة
واما الماهية في العقل فهي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها مشي يكون شرطا للمقارنة

المقارنة

اوم

في

منفصل

لكنه بها

سلما لقول ب ان الهيئة المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مقارنة بها لقوة الحدية
فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الهيئة العقلية باعتبار ان
احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة والاخر
من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكتنفة بالعوارض الغريبة الذهنية
وقد سبق ان الكلام بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر هنا ليس الا في الاعتبار الاول
وهي الهيئة التي اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة
بالعوارض الغريبة وبالشرط فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فلهذا رفض كلام الشيخ
بالمانع فان قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير مقترنة
في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فقول امكان المقارنة انما هو
بالنظر الى الهيئة مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون شيء منها رافعا لعروض
الامكان وكمال الشيء باق تقرير الجواب ان الاستعداد المقارنة اما لازم ذاتي يكون
اولا حصول عند الارتسام في العقل او لا اما ان يكون مع المقارنة او بعدها او قبلها
والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد
نفس الهيئة بكونها معقولة والهيئة المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء
غير الهيئة يفيد الاستعداد وفيه ان هذا توجيه وتمسك نظر من وجوه احدها ما مر من ان
الهيئة المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو
تم هذا لكفى في الاستدلال فيبقى استعداد الهيئة اما لذات الهيئة او لغيرها والثاني باطل فتعين
الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط لان الثاني ان ما يلوح من كلام الشيخ القسم الثالث
وهو ما يكون الاستعداد والمقارنة قبلها معا وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد
ليس الا عند الارتسام في العقل فيكون لزوم الاستعداد على الحصار تقدير الاستعداد في حالة
الارتسام وهو مغالطة فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير لازم الا
عند الارتسام والثاني باطل باقسامه فتعين الاول والثالث القسم الاول مستدرك
لانه يكفي ان يقال الاستعداد المقارنة اما مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان
والثالث هو المطلوب الرابع انه يصح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لان مقارنة
الهيئة للعقول مع كون القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام
لا يخلو اما غير مستقيم لان الاستعداد قد لا يكون الا مع المقارنة فكيف يقسم الى ما يقارنها وما يقدمها

ان م

٢٤٦

ان م

الاخر

هذا م

لا مطلوب

تقسيم م

بل يكفي ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين او غير
حاصل الا عند الارتسام والثاني باطل لان الارتسام
مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وانه صحيح ثم انه اراد تطبيق
الحق على ما شرحه فقال وقوله وان كان لكتسبه عند الارتسام
في العقل اشارة الى القسم الثالث المنقسم الى الاقسام الثلثة
وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
اشارة الى القسم الاول والفاء في قوله فيكون عطف على قوله كتسبه
وانما كان هذا اشارة الى القسم الاول لان معناه انه حصول الاستعداد
مع الاكتساب وهو مذهب لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه
لا كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد وكسب
الاستعداد انما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول
الاستعداد مع الارتسام وهو المقارنة فيكون حصول
الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول الاستعداد
مع الاكتساب عبر به عنه اما لانه ملزوم متقدم واما قوله قبل
هذا والارتسام في العقل وانه لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة
الماهية للعقول فلحاجة اليه ثمة لانه ما اوعى الا ان قول الشيخ
وان كان انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثالث وانه
ينقسم الى الاقسام الثلثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في
تمشية الدعوى نعم يحتاج اليه هنا في بيان ان قوله فيكون
الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثالث
كما ذكرناه فكان الواجب تأخيره الى هنا وكان قوله في بيان المعنى
عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا
التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة
في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد
مع اكتساب المقارنة كما فسره الامام فلم اكتساب الاستعداد

هو م

اللازم م

لما كان آيلا الى اكتساب المقارنة عبر عنه كما لو وجدناه كذلك
لضيق القول لانه والقائل في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد
مع حصول الاكتساب بالعطف كما وجه في قول الشيخ والانسب بتوجيه
الواو لا الفاء فان المعنى الشرط الماهية لو لم يكتسب الاستعداد الاخذ الارتسام
وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون
لم يكن استعداد الشيء حتى حصل مستعد اشارة الى ينعرف ذهنا
القسم نظر لان هذه العبارة صريحة في تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف
يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد لم يكن
يكون بصيغة المجهول اي يحصل الشيء ثم يحصل استعداده ويمكن ان يكون
بصيغة المعلوم وح يكون هناك ضمير ان غاير وظاهر انه راجع الى الشيء
وفي فاستعد وهو عائد الى الماهية بتاويل الشيء اي حتى حصل الشيء
فاستعد الماهية له ولا يلزم ح يقول انا قوله او لم يكن استعداد
للشيء وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع
حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على ما نحوه وانه
انه قال فيكون ثم لم يكن او لم يكن كانهم الامام وحاصل كلامه في توجيه
الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسام في العقل
او لا يتوقف فان لم يتوقف فسواء حصل في العقل او في الخارج كان
الاستعداد لازما للماهية وح سقط الشك وان توقف على الارتسام
يلزم توقف استعداد المقارنة على وجوده فيلزم احد الامرين تاخر
استعداد الشيء عن وجوده او حدوث الشيء غير مستعد له
وهما محال لان محل قوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على
توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما
يكون مع حصول الاكتساب على توقف الاستعداد على حصول
المقارنة ففسر المعية بالبعدية وحصول اكتساب الاستعداد
باكتساب المقارنة كما يشاء وكذا في قوله او لم يكن بعض الشارح

والاكتساب

والاكتساب الواو الواحدة اذا لم يلزم لازمان معا لا احدهما
ثم قد لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف
استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة
مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حاصلة في محلها والآخر انها مقارنة
الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم
من توقف صحة الشيء على حصولها في المحل توقف صحة مقارنتها على
وجود المقارنة فاذا وجدت احد الصورتين بدون الاخرى
فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني
فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو
توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف
صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من
المقارنة وهو حصولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان يقال
غيره مقارنة المحل لمحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد
بنفسه عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد انما عند
الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل
الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام
لازما وكل هذا وهم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان يتوقف
عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة
المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستعداد
لا كون يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الشيء
او مقارنة الحال لمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة
المطلقة على الارتسام لو توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة
الخاصة لكن لا نم انه ح وانما لم يتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها
وثالثها انه قد اختلفوا في قول الشيخ ويبقى وترك الكل غير مفهوم وهذا
نظر اشد وليس بشيء لانه فهم كلام الشيخ بالملازمة بين التوقيف

اعترض عليه والاعتراض لا يوجب ترك التفسير وايضا انه لقوله
قول الشيخ فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المفارقة فتعليقه
لا دخل له في توجيه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه اسئلة
الاول انه لا يثبت اقوم امكان المفارقة في الماهية كما هو حاصل
استدلاله ان مفارقة المعقول للمادة ممكنة في العقل فيكون
ممكنة في الخارج ومفارقة المعقول في الخارج اي المعقول فيكون
يكون عاقلة وح لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استناده الى
انما النقض بسائر الماديات سواء كانت قائمة بالذات او بغيرها فان
الماهية المعقولة منها يمكن ان يفارقها معقول آخر فليمكن مفارقتها في
الخارج لاستلزام الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان
يكون عاقلة الناس النفس بمفارقة المادة ومفارقة الحال للمحل
فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان اما ان يكون لازما او حال اللازم
الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام الماهية بالذات
والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشيء في العقل امكنه
له في الخارج فليتأمل وهو جواب لشك آخر لا حكم استلزام
استعداد الماهية لمفارقة الماهية المعقول استعداد الماهية
الى رجيه لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة
لمفارقة فصل في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان الطبيعة
الجنسية استعداد مفارقة سائر الفصول وهذا الاستعداد
ثابت لها ما دامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير فصلية بخلاف
في الماهية النوعية مع كونها فصلية اذا كان لها استعداد فيما لا
ان يبقى الاستعداد لها ما دامت على طبيعتها النوعية وفي هذا
الكلام دلالة ظاهرة على هذا الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول
الموجود في الخارج يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى
النفس النباتية بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في

وحركاتها

وحركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية
في حركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية
اولا بالشعور فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات
المنسوبة الى النفس النباتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات
ومبادئها سير قوى طبيعية واما ان لا يكون كذلك وحركات تنبعث
وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية وهذا
القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء ثلث اجناس لانها
اما ان يكون مع الشعور وهي القوة النفسانية او لا مع الشعور ولا
يخ اما ان يختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية او لا وهي القوة
الطبيعية والقوى الطبيعية اربعة غاذية ونامية ومولدة ومصورة
لان فعلها اما لاجل الشخص او لاجل النوع وما لاجل الشخص اما
لبقائه وهو الغاذية او لكماله وهو النامية وما لاجل النوع اما ان
يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة
فاراد الشيخ التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة
الغريزية هي الحرارة السارية في سائر البدن التي بها النضج والطبخ
وسائر الافعال في المعدة جوانبها بالهضم المعدي ونقص الفضول
وفي الكبد جزءا منها بطبخ لطائف الكيلوس وتحصيل الاخلاط
وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى ان تبخر الدم تبخيرا هو الروح
ويعتدل المزاج ليستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا
فيما هو مذهب جالينوس وفرقه الى انها الاستحالة النارية
التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستحالات افادتها
طبخ وقواما والتيا ما وقال ارسطو ومجهور المتاخرين انها حرارة
سماوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولا بتعاقب من
السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوة محيية وتجعل الا
الحار هي فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول الحياة وهذا
هو الحق اما اولا فلانها تفارق بالموت والاستحالة باقية

معظمها تبخرا

جسام

ولذلك يسود البدن ويعفن واما ثانيا فلان الحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الاسنان وفي بعض الاوقات وليس في الحرارة النارية فانها تضر بالافعال عند اشتدادها واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة النارية اذا تشوقت وانتشرت تفاعلت وانعدمت حرارتها وبردت بالمرة حتى صدقت كيفية مشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في سائر البدن وآثارها جاعلة هذه الحرارة تؤثر في الاجزاء اللطيفة حتى تميز بين اجزائها الكثيفة واللطيفة ولا شك ان الحرارة لا تكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية فتسخن جميع البدن بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمن ولكنها واذى الحرارة في اذابتها كافية فهي بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاستقصية وقد ثم عرفت بانها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ للكائنات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة في افعالها وتنسب اليها كفاية البدن ويلق حرارة غريزية ولا يلق برودة غريزية وكذلك لان مركبها الرطوبة ودون البيوسة يلق رطوبة غريزية ولا يلق يبوسة غريزية واذا عرفت هذا عرفت ان اشتباهات الى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية لعطف انتفاعها على حصول الاجزاء الحارة وتشبثها في قوله فالحرارة تحصل وهذه فائدة جليلة كمن في عبارته تسامح فرد وجوه احدها ان ظاهر قوله وتنفث ايضا فرد كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية حادثة فرد النفس وليس كذلك بل هي فايضة فرد الاجرام الفلكية كما مر صحابه ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فلا تعلقها هو المعد لطبيع كالات البدن وثانيها ان النفث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انما كيفية فايضة فرد الى الغريزي الفايض على البدن والثالث ان قوله فالحرارة

الاشتداد

تشبثها

بقدم

تقتضيان على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحرارة النارية ايضا يؤثر في الرطوبة ولكن تاثيرها لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر ويحلل وتخدمها الجاذبة القوة الطبيعية اما هي كيفية فعلها لا لم لفعل قوة اخرى وهي الخادمة او يفعل قوة اخرى وهي الجاذبة فالغاذية مخدومة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزايد على بدل ما يتحلل خادمة للغاذية وللنامية واحوالها غاذية مخدومة وليس لحاصل الالغاذية والنمو وليس بفرقان بتناسب الاقطار الزيادة ازيادة الجسم في الاقطار التي هي الطول والعرض والعمق على تناسب تقتضيه طبيعة الشخص وبان تكف الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يخص بهذه الاستيفاء المثلثة واما السمن فيخالف فيها ولو اتفقا في الغذاء وكان السمن لا يزيد في الطول غالبا وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون لغير سن النمو واما موافقته فيها فكما اذا لم النمو بسائر الاعضاء حتى الراس والقدم في سن النمو هذه القوة ينقسم الى مولدة ومصورة ان قوة في الانثيين يحصل المنى وقد الدم لاكتساب الصورة المنوية ستعد لفيضان قوة اخرى يتصل مع المنى الى الرحم وهي القوة المولدة الاولى فيتصرف في المنى ويفيضه الى جواهر الاعضاء حتى يتمايز مادة الدماغ ومادة العظم ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة به فيحصل تلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للتغذية ثم يحصل البدن اولا وهو الدم ثم جعله بحيث تداخل جوهر العضو وبعد جزء اليه وهو الالتزام ثم تشبيهه به جزء قوام ولونه فتلك ثلث قوى المحصلة والملصقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة يخدمها هذه الثلث الظاهر الاول اذ ليس في التغذية عمل غير الافعال الثلثة لكن الشيخ جرى على مذهب بعض الاطباء فجعل المشبهة خادمة

٢٥٣

٢٥٢

للغاذية ولما كان فرشانا تغير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة
كما ان المولدة النامية سميت ايضا مغيرة لذلك كلتاهما مغيرة اولى لانه
تغيرا بخلق العضو وتغير الشبيه لتقدمه والاول مقدم وعلى عبارة
الشيخ سؤال وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة للمنى وقد قسمها
الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولعله جعل
القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة المتفرقة لسائر النوع
وخاص وهو المختص للمادة الزرعية فالمقسم عام والقسم خاص لكن
هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه الى انه جعل
المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكر ما مع انه من القوى الطبيعية
لكنه انما لم يذكر لانا من قوة المولدة حيث يتم فعلها لانها قسم منها واما
قوة الغاذية والنمية فكما ان المولدة لما مر فيه اشارة الى ما قال في الدرس
السابق لما كانت المادة المخرجة للتوليد لا محالة اخل من الواجب
تنقص كامل جبلت النفس المدبرة لتلك المادة وذات قوة تضعف
من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا فيزيد مقدارها في الاقطار
وهذه القوة المضعفة الزائدة في الاقطار هي القوة النامية والنفس
المدبرة لتلك المادة التي هي المنطفة هي النفس النباتية على ما ذكره في اول
النظر من ان النطفة يكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم تحصل لها
بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية الموجودة ونامية
وهذا حمل للغاذية والنامية التي دستير على غاذية المولدة ونامية وقول
بان تفصل المني الى جواهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية
وهو مع انه لم يقل به احد بعيد وايضا يقتضي ذلك ان يكون المراد من المولدة
في قول المولدة للمنى ينبعث بعد القوة من المفصلة وهو ينافي تقسيمها
الى فصلية ومفصلة وكلام الاطباء ان التي دستير غاذية الوالدين و
نامية اما غاذية الغاذية فلكل المني نفسه فتمام الاشياء واما غاذية النامية
فان نطفة الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد

ولذلك لا يتكون المني ولا يحدث الشهوة الا بعد عظم الاعضاء
فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو ليس يستقيم لكن المني
غاية الى التثنية والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضا والحق ان هو
حين لا يفضل من المادة التي يحصلها الغاذية شيء يقذف فيه المولدة
كما ذكره الشارح لانا نصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس
ليس بسديد وانا الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يبقى الافعال
النباتية فاعل بقصد والمذكور اولا فاعل بقصد ايضا غير الافعال
الاختيارية اي بان القصد اولا الافعال الاختيارية بصدر الافعال
النباتية عما يقصد عنه الافعال الاختيارية من غير عكس كتبه خلاف الظاهر
واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة لا بد في الحركة الاختيارية
ان يتصور الشيء فيحصل او ضار يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور
شوق الى الحصول ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى
الفعل فتتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لانها
ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان
في طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والنوم
انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يكون الشخص شوق
الغاية من غير عزم كما اذا منعه حياء او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم
عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع ان له شوقا وعزما على الفعل
مطلوبه فلما كان كل فعل ارادي مسبوقا بهذه الافعال الاربعة
وبينهما انما متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لا جرم انبثت
له قوى اربعة هي مبادي لها فالتصور ينتقش بكتب العقل العملي والشوق ان
كان الى جلب النفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فبحسب
القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك بقوة محركة مبثوثة
في العضل فاذا توهم نفع اشتد او ضره اطاعته القوة الشوقية فاحدث
الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعته القوة العازمة فتنهض القوى المحركة

الشوق

القوة المحركة المنبثة فرعا في العضل المتصل بالاعضاء وبها الاعصاب
وتحرك الاعضاء المخصوصة بتلك العضل قبضا وبسطا وتشنجا وارخاء
كما يحرك الاصابع عند العزم على الكتابة وكما اذا رد ما يتحرك مستقيما معلوما
فتطيع القوة الشوقية ثم الفارقة ثم القوة المحركة لعضل الله تعالى فيتحرك
انتهى والطبع الذي في طباعه سيل مستدير ربما يوجد هذا السيل
بان كل موضع او جهة يتوجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون تركه ذلك الوضع
او الجهة هو عين التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل
الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا
بالطبع في حال واحدة وانه باطل وهذا التوجه غير موجود لان ترك وضع
او جهة ليس توجها الى ذلك الوضع لانعدامه بتركه بل غايته الى وضع متروك
فالمتروك ليس هو المطلوب الا وما ان يبقى في توجه الفلك بالحركة المستديرة
يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا ويتركه لا يبقى وفي غير ارادة فان
طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بالشعور
الارادة واما الطبع فمن غير ارادة فيمتنع ان يكون شيء واحد مطلوبا و
متروكا ولو كان في وقتين فقط والمهروب عنه بالطبع مقصودا
بالطبع ايضا لان الهرب عنه هو الذي كان مقصودا بالطبع وانا
ذكرنا هذا ايضا منها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين وانما قيد بقوله
غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثير محصور ربما يكون جزئيا فانك
اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء الناس
الى جملة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء
الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئي وفيه نظر لانه لو كان
هذا المحمول لازما ان يكون انسانا محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون
كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس تريد الجنس او افراد الانسان
الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والحق
انه انما ثبت في لفظ الكل فهذا الشيخ يحمل المفسر على كثير صدقه على كثيرين على

سبيل

سبيل المواطاة بهو هو والحق في المثال المضروب ليس الا اطلاق
اللفظ واراده المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شيء
اصلا بل يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين
اطلاق اللفظ واراده المعنى وقيل المثال فيهما هو لا ان الناس فانه جزئي
مع انه محمول على كثيرين محصورين ونقول ولا يخفى يكون قولك كل واحد
مستدركا لا دخل له في التمثيل وثانيا ان اريد بكل هؤلاء الناس
على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون
جزئيا وان كان معناه اطلاق لفظ عليهم فهو مستقيم لكنه خارج
عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئي يصدق على كثيرين محصورين وايضا
لا شك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء
الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس يحمل على
واحد واحد منهم واعتراض العبد انا يظهر لو كان هناك معنى كلي على
واحد واحد منهم محصور ولا يكون كليا لكن هذا شنع والحق ان هذا القيد
ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد
الموجودة في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد بل الافراد المتوهمة التي لا حصر
لها فالحكم المطلق انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر ما ذكر لا
يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى لطبيعة المحركة لذاتها ولا يدل على انها
غير مطلوبة بسبب ذاتها وبشبهة انما تشارك فرضيه ذاتها فان هذا
الغير ان رجع الى المحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي لذاته المحركة و
اما ان رجع الى المحركة فيبقى ان المحرك لا يقتضي المحركة لذات المحركة فهو
اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون المحركة مقتضى الطبيعة
لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر فيكون المحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط
مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا افرق جدا فالنقل عنه والحق
انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فانه المحركة ليست الا
التأدي والتوجه الى الغير فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها وقولهم

في تعريف المحرك كان سابلا لعول انهم صرحوا في تعريف المحرك بان المحرك كمال
ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا يكون المحرك مطلوبا ذاتا وجوابه
انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف المحرك اذا تامل يدل على انه كمال ليس
مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والمحرك كذلك الا انه يمتاز عن
سائر الكمالات من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل لشيء
بها بالفعل لم يكن بعد فيه ما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان شيء الاسود
بالقوة اذا صار اسود بالفعل لا يبقى فيه جهة السواد شيء بالقوة بخلاف
المحرك فانه اذا حصلت وصار شيء ما بالفعل بقي بعد فيه ما يتعلق بتلك
المحرك شيء بالقوة الثاني ان سائر الكمال اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان
يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الكمالات متاديا اليه والمحرك اذا حصلت بالفعل
يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك المحركات متاديا اليه فوجه المحرك يتعلق بقوة شيء
قوة التاثير منه وقوة الامر المتاثر اليه فلما كان مايه الاشتراك بين المحرك وسائر
الكمالات هو الكمال ومايه امتيازه عن سائر الكمالات كمال واحد من القوة شيء
امكن ان المحرك يكمل واحد منها فشمله لشيء يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى
ويكون معناه ان المحرك كمال يحصل للجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون
حصول ذلك للجسم فرجته انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن لا يشمل عن ذكر
الاول في وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انه كمال اول للجسم
هو بالقوة في شيء آخر وهو حصول الجسم فرجته انه بالقوة في شيء من ذلك
الشيء وهذا القيد اخرج الصورة النوعية كالانسانية فانه كمال
اول للجسم الذي هو بالقوة في الكمالات الثانية كالضحك والتعجب والكتابة
وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية المحرك
هي التادي الى الكمال لم يلزم اخذه في تعريفه بالقوة الثانية وقيد الكمال
بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة تحققه
وتعريف المحقق الخارجي بالعوارض الخارجية اولى والتعيين

في الكلية

في الكلية جواب سوال وهو ان المطلوب كان عينا كيف ينعم المخرج
وكلي والحق انه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعبير ويكفي ان يقال ثبت
ان محركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس المحركة بل الوضع
لانها محركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل
فتعين الثاني والعقل الى الوضع الكلي يتعلق والقوة الجسمانية ليس
من شانها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب الا ان الكلي
لا يثبت منه شيء لا يثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك
ان المراد نسبة الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتحقق منها مراد جزئي تخصص
بالارادة الكلية فلا بد لارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة
العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على
الشعور الجزئي فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث
من الشعور الكلي شعور جزئي فقول الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص عن كلية والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية او الشعور
الكلي وباقي كلامه اي قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه ودخل جزئي آخر
هو البرهان عليها وقوله الاسباب تخصص اشارة الى كيفية استكمال
الجزئي من الكلي فكما ان الكلي اذا تخصص بتخصص يصير جزئيا فانه اذا اريد
بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم
وارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور
شعورا كليا وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه
ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على كما اشتبه
والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد التشخص ويجوز ان يكون ان الحيوان
ربما يريد شاقول الغذاء مطلقا كما اذا اراد الماء او الحنطة وهو ارادة كلية
ويتناول اي غذاء يجده فيقصده ويفعل جزئي يحصل بتلك الارادة الكلية
والجواب انا لا نم ان صدور هذا الفعل يجد بتلك الارادة الكلية
بل يحتمل مع ذلك عقد جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية اطلبه بذلك

الغذاء واما قوله فان وجد غذاء آخر فقد تم الجواب فانه كيف يمكن ان يكون
جوابا لسؤال وهو ان تخيل غذاء آخر غير لا يقع في الاكثر الا بالارادة الكلية
فانه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيله فربما يتناوله فاصاب بانه انما يتناول
الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذي تخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة
اخرى جزئية به واقول اذا راجعنا انفسنا فلا شك في انا اذا استشعرنا
غذاء ما كلا كثيرا لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخيل فتخيل الغذاء الجزئي
لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك يتناول الغذاء الجزئي وهو
لا يصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي وكذلك في قطع المسافة هذا
تمثيل لكيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية في الانسان
الكلية فكانه هو المراد بقوله هو الاستدلال بعدم الحركة عن الارادة
الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء لانه
انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة
فبعد انعقاد العزم يحصل التخيل صدا اول من المسافة ثم اراد قطعه فاذا
قطعها تخيل صدا آخر فاراد قطعه فهكذا يحصل التخيلات والارادات
الجزئية بحسب اختلاف المسافة وربما يتخيل ذلك لصاحب الشمع الذي لا يفنى
الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضافت مسافة خطوة اخرى وهلم جرا
فالشمع يتزايد بتصور الكلي واضافات مسافة الخطوات بتزايد التصورات
الجزئية والسؤال المذكور وارد وعلى هذا ايضا فانه تخيل المدة من المسافة لا يوجب
جزئية قطعه و وهذا استشهاد فانه اذا اردنا اصدار فعل فيتخيل
نفعه اولا ثم يريده ثم يتخيله ثم يتوقع وهذه السلسلة في الانفعال ايضا
فان الشيء يوجد ثم يتخيل ثم ينفعل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا واردنا
ارادة كلية ينبعث عن ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افراده
وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق في القوة الشهوانية والغضبية
ثم ارادة او كراهة في القوة العارفة ثم ينهض القوة المحركة بتحريك العضل
فيتم الفعل كما في مثل هذا الدرهم على ما ذكر وفيه نظر لا يخفى لانه مثل هذا

الدرهم

الدرهم ليس بتخيل كلي اضيف اليه جزئي وذلك لا يوجب خروج الكلية
والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس يستلزم حصوله في الخيال يتوقف على حصوله في الخارج
وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور فلا يصح والجواب
ان تعين المحرك والمسافة والزمان يقتضي تخيل الحركة كما اعترف به ليس كذلك
لان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل
في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك
المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة كلية والقيد الكلي بالجزئي يفيد
الجزئية ثم اورد المعارضة هذا الكلام توهم بانه اعترض التقدير
ليس فرقيل المعارضة وليس لك فانه لا يستدل على ان الفعل الجزئي
لا بد في حصوله من ادراك جزئي وارادة جزئية مالم يدرك المراد الكلي
بانه الى الجزئيات على السواء فيحتمل ان يوجد بعض الجزئيات
الا بخصوص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل الجزئي لا يحتاج
الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك
الجزئي يستند الى قوة واما ثانيا فلانا اذا عاودنا حركة فلانا قبل الحركة
فرجعت الى آخره واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها
من علة حادثة ثم جرا والجواب عن الامام انه بعد ايراد السؤال المتقدم
قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من
ارادة جزئية كما ذكرتموه معارض بتخيل هذه الارادات الجزئية فانها
امور حادثة الى آخره وهذا التسليم للمدعي ومعارضة للدليل والمعارضة
تسليم الدليل عن المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه فاسدا جامعا فانه
المعقول في هذه المعارضة سؤال لا يختص بالارادة الجزئية بل يطرد في جميع
الحوادث وجوابه هذا التسلسل على سبيل التسابق والسابق اما يتخيل
ان يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت معدة
فلا دائما فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل
حركة سابقة على الارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة

فتح الله
٢٦٣

يكون علة لارادة حركة اخرى وعلم حاصل بتقبل الادراكات في
النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا تجامع الحركة لاستحالة
ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التدفعة والسابق لا يكون بانفراده
علة للاحق بل شرطا معدا تتم به العلة وهذا القدر كاف
في الجواب الا انه اراد تصوير الحق على سبيل التابع فلذا
زاد في الكلام وانت خبير بما فيه ثم قال ومع العقول بالارادة
الكلية علم لا يجوز اعلم ان هذا مناقشة على الدليل المذكور وتقريرها
ان لقائل ان يقول ان المراد الكلية نسبته الى جميع الجزئيات على السواء
وانه لا تخصص جزئي فيها الا بمخصص لكن لا نم ان ذلك المخصص
هو الارادة الجزئية لم لا يجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل
كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل على السواء وتخصيص البعض
منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام في هذه الاعتراضات
ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان يكون قبل المعارضة او المعارضة
تسليم الدليل ومنع المدلول فاراد المناقضة بعد ما يكون منعا للدليل
بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك مع الارادة
الكلية علة قارة والعلة القارة تستحيل ان تقتضي ايجاد ما الحركة علة له
فرتب غير قار وهو الارادة لا مشعورا بها وكذا في الافعال العقلية
كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما يجيء في البحث الآتي
فان قيل العابث والساهي والنائم يفعل افعالا غير غاية واجاب
بان في العبث غرضا خفيا غير اللذة والساهي والنائم يفعلان
اما لتخيل لذة او لزاجر علاة او وصب فان قلت النوم
حالة عدمية فلا يتأتى التخيل اجاب بان النائم يتخيل لا سيما
فيما بين النوم واليقظة اذ في الشعر الصفوي كالنفس او فيما
يصير حدوثا كما اذا راى في منامه شيئا فيشرع هذا آخر الكلام
في الطبيعيات والحمد لرب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله النمط الرابع بعد الفراغ من الكتب الطبيعية شرع في الفلسفة
الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال
الموجودات المجردة فحيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال ملحقة
لذاتها او عن احوال ملحقة بالقياس الى معلولاتها والاول نمط التجريد
واظهر الاخر اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مبادي للوجود فهو النمط
الرابع او غايات له وهو النمط السادس اولا لهذا ولا ذاك
وهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات
عن المجردات واما انماط الثلثة الباقية فكانها توابع واما المقاصد
من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لا يقال الالهي يبحث عن احوال
المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلي من العلم الالهي واعظم
ابوابه واشرفها ولهذا يسمى بالعلم الكلي واما الامور العامة فكالمقدمة له
والبحث عنه بالعرض والبحث في هذا الكتاب لم يتوقف
له بعوقه على اشتهاره بين الاصحاب وان من قصد تدبر كتابه هذا
فقد حصل على طرف منه قوله في الوجود وعلله المراد من الوجود
هنا الوجود المطلق وعلل الموجودات الخاصة فان الوجود مقول
بالتشكيك وعلى الموجودات والمعلول بالتشكيك على اشياء
لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في نفس الماهية واجزائها
بل عارضا لها فيكون الوجود عارضا للموجودات الخاصة فيكون
مفتقرا اليها معلولا لها فلذا قال في الوجود وعلله واما جعل علل
ذلك اما اولا فلفقيته اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط يبحث
اولا عن الوجود بل يسابق الاجناس اولا وان يقسم الى
الواجب والممكن وهو يبحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود
والممكن والوجود الواجب وهو البحث عن الموجودات الخاصة

انماط

فقط على احوال جميع الموجودات من حيث الوجود وكيف

خصصه باحوال المجردات م

لاقتناء م

من م

المطلق م

المطلق م

الاجناس

فيكون

فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة الثرى علة وعلل
ان يقول لانه ان الماهية وجودها لا يتفاوت نفسها ولم لا يجوز ان يكون حصول
الماهية وجودها في بعض الافراد اولا واقدم او اكثر من حصولها في بعض
على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف يقعان
في نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا الوجه احتمال لكان من اللوازم
الباطلة ولا سيما قد ذهب اليه ذهب ونحن سلمنا ذلك لكن
لانه ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات
الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا كعروض
العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض العام للماهية ولا يفتقر
ذلك الافتقار والمعلولية فان العرض العام يتحد مع الماهية في
الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود
المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع ونقول ايضا مطلق
الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون موجودا
لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص هو وجود مطلق فيكون
كل شيء موجودا بوجودين وانه ح واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا
يمكن تصور الوجود المطلق بدونه تصور احد الوجودات الخاصة وليس
كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد بها
علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون علل الكل وجود فيكون علل الوجود
فان لفظ الوجود مفرد لا يفيد الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان
هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل
والغاية ثم يثبت العقل الموجدة ويشهد العقل فهذا النمط يبحث عن مطلق
الوجود وعلل وجود الممكن ولا يبعد في رجوع الضمير الى الخاص
بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن وهذا اقرب
الى الحق قوله تريد النفس وانما قسم هذا الفصل بالنفس لانه
الحكم بان من الموجودات ما لا ينال الحس فيفتقر فيه الى النظر ويستهد

عرضيا م

الجامع العام بالجنس الخارج المحمول

الدرك يجب ان لا يكتفى فيها وايضا بنى انك على ان الطبيعة المشتركة
موجودة ولا شك انما نحن نظر فى سلك البديهيات وانما قدم هذا
البحث لما عرفت ان هذا انما نظر فى الكلية الجنسية عن الموجودات
المجردة من المادة فجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات
يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه
وانما قال قد غلب على اوهام الناس بنيتها على ان هذا الحكم اما
هو من القوة الوهمية التى تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما
قول من المحسوس وما فى حكمه فالمراد بما فى حكم المحسوس التخيلات
والتوهمات فان القوم لا يسعهم ان ينكروا فقالوا انما فى حكم المحسوسات
فان قلت التخيل والتوهم محسوسان بالحس الباطن فمقول المراد بالمحسوس
هنا بالحس الظاهر ولهذا قال كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لا محالة
بشئ من هذه الاحوال وسيجئ فى الشبه الآتية انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل فى الوهم والحس لم يجعل الحس بانيا الوهم ودليل
على ان المراد بالحس الظاهر قوله كعكس نقيض لها لانه يكون نقيضا
فالا يكون محسوسا لا يكون موجودا واما ان فرض وجوده مع فلا دخل
له فى مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ما له مكان او وضع
بذاته وهو اما جسم او جسمانى توضيح الحال ان مذهبهم ان لا موجود الا
الجسم او الجسمانى لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس
اما جسم او جسمانى فلا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم
لكن فى عبارته شئ وهو ان الجسمانى لا وضع ولا موضوع له بذاته
فكيف يكون قسما من المحسوس الذى له مكان ووضع بذاته على ان
الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير
هو راجع الى الشئ وهو الحال وضمير فيه راجع الى على وهو المحل ثم ان الشيخ
استدل على ابطاله ولقوته على ما فى ذات ما فى الكتاب ان القدر
المشترك بين المحسوسات موجود فذلك اما ان يكون محسوسا او لا يكون

والاول

والاول باطل لانه لو كان لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين وانه
غير معلوم لم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع الغير المعلوم فلا يكون مشتركا فيه
وقد فرضناه مشتركا فيه هف وفيه نظر لانا ان اريد بقوله اختص
بوضع معين انه مستلزم ذلك الوضع فلا نم الملازمة وانما يدل انه قارنه
ذلك الوضع الغير المعلوم لم يكن لانه انه لو قارنه وضع معين لم يطابق ما ليس
له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دايما وهو ممنوع
وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا
فى العقل فلا نم لزومه وانما يلزم لو كانت الطبيعة محققة بذلك الوضع
العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا فى
الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع فى الخارج
اذ حصل فى العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد بسلبها
لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس التشخص
المحسوس فى الخارج او جزءه وما هو ذرة امتناع ان يكون خارجا
عنه كما ان نفس التشخص فى الخارج كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءا
يلزم ان لا يكون محمولا على المتشخص المتغاير فى الذات والوجود فلا يكون
ان يكون جزءا المتشخص وعلى تقدير ان يكون هى لا لم يكن بد من ان يكون
محسوسة ضرورة الاستحالة الوارد الى المجموع المركب الى ما يوجد الى كل واحد
من اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت فى الحس ينطبع صور اجزائه فيه
بالضرورة وقوله فانه من حيث هو هكذا موجود فى الخارج والا فلا يكون
هذه الاشخاص مما يشترك اذ ليس يلزم من اشتراك مبدء المحمول
فى الخارج اشتراك الحامل الخارجى وقوله من حيث هو انه او ناطق عن مستقيم
لان الحيوانية والناطقية لها دخل فى ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا
ان يراد به لا من حيث انه حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة
الانسانية انما هى بالحيوانية والناطقية معا وح يستقيم الكلام الا انه يجوز
انما يعتبر بالقياس الى الخواص الغريبة وهاهنا بانه بالطبيعة الانسانية

والابنية المعينين صح

وضعا معينا
لا مطابقة

اى عدم المحسوسية وله معنا ما ينافيه
اى ما ينافى عدم المحسوسية هذا
معارضة منا جانب من زعم ان كل
موجود محسوس

انسانا

وحاصل الفرق بين الانسان من حيث هو واحد الحقيقة او الطبيعة
الانسان من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد هو طبيعة الانسان
باعتبار الوحدة والاول مشترك بينه وبين الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله
من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقة او طبيعة
فان ههنا بل ليس نفيا لما تقدم بل اضراب عن العبارة الاولى
الى العبارة الثانية التي هي اوفق والاولى على المقصود وقوله واعترض
بعض المعترضين لما كان الدليل المذكور الشيخ قياسا من الشكل الثاني
وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة
ينتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى
وهو معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج
لان كل موجود في الخارج مشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد
بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة
مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج واما قوله وهم ومنشؤه
معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا
كانت له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك على الهيئة المخصوصة
واوضاع مختلفة واقدار متباينة ولا شك ان من حيث هو كذلك محسوس
والجواب انا لا نم ان الانسان اذا كان له اعضاء يكون محسوسا
وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث انها كلية مشتركة
وهو ممنوع فان الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مشتركة
وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ
لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتج منتجا اخر اوضح منه فنقل
الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستانف الدليل
عليها الشيخ في بيان فساده قوله فمن قال لا موجود الا
المحسوس طريقان الاول الاستدلال بالجزئيات على وجود
ما ليس بمحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان الجزئيات

لا يشترك التشخص منافيا اشتراكها لان العقل يستحصلها مع الوجود الخارجي متحقق في الخارج لا مع الاشتراك

اعتبار

مشتمل على طبايعها الموجودة وهي غير محسوسة فقد خرج من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وثانيها الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف
بالحس والوهم وهما غير محسوس وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس
والمتوهم وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي هو غير الحس
والمحسوس والوهم والموهوم والعقل ليس بمحسوس الطريق
الثاني الاستدلال بعلايق المحسوسات من العشق والحمل والغضب
وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها
لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم
فلنذكر هذين الطريقين بقوله ومن هذه الاصول ومنها حال
القول والعقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المودة وهو القول
او العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان
مطابقا للامر الواقع فذلك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول
ونسبة القول الى الامر الواقع اما اولا فلانه مطابقة وذلك لهذا غير مطابقة
هذا لذاك لان مطابقة هذا لذاك فائتة هذا ومطابقة ذاك لهذا فائتة
بذاك والعوض يحلها باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة
مفاعلة لا تتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالاخر
لكن ويعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فحال
القول بحسب نسبته الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول
مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول
يكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل
واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا وهو الحال الذي
عرض القول بحسب نسبته الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا
الاعتبار حقا لان اول ما لاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع
الذي هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق
وذلك لان كون القول مطابقا للواقع للامر فرع النسبة اليه في باب المفاعلة

فاعل ضوالى العارض المقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ
فى هذا الفصل يدل على ان كل موجود فى الاعيان فهو فرحيث حقيقته
الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذى هو فرد سار بالمطابق
كيف قال الامام هذا الكلام يشتمل واقناعى فانه لا يلزم من ان يكون المطابق
غير مشار اليه ان يكون المحقق المطابق ايضا غير مشار اليه وقال الشيخ ان مطابق
برهانه فانه لا يثبت ان كل موجود فى الاعيان فانه فرحيث حقيقته غير مشار
اليه وهذا الموجودات موجودات فى الاعيان انظم وليس على هيئة الكل
الاقل يشيع لهم هذا الموجودات فرحيث حقيقته غير مشار اليه وهو
المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل ما وجوده
حقيقة كلية فهو فرحيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا لا يستلزم
المقصود لو كان المبدا الكليات حقيقة كلية وهو كم وما يدل على امتناع
ان يكون له حقيقة كلية انه لو كان لوجب الوجود حقيقة كلية يلزم احد
الامرين اما امتناع الوجوب لذاته والامكان الممتنع لذاته وكلاهما باطل
الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان للواجب حقيقة كلية ووجد منها جزئى
واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك
الحقيقة امتنع ان يوجد ذلك الجزئى الواحد ايضا فيكون الواجب
الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لعدم تلك الحقيقة
يكون بالنظر الى نفس تلك الحقيقة كلية فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها
ممتنعة لغيرها فالممتنع لذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثانى
يريد ان الشيخ لما كان هذا الحفظ فى الوجود وعلله وبحث
عن الوجود انه هل يساوق الاحساس او لا اراد ان يبحث عن
علل الوجود فلكل شئ ممكن حقيقة ووجود وهما متغايران فلا فرق
حيث الحقيقة علل وفرحيث الوجود علل فالعقل ماعلة للحقيقة والوجود
وعلة الحقيقة اما ان يكون الحقيقة معها بالقوة وهى المادة او بالفعل وهى
الصورة وعلة الوجود اما مفارقة فعلية او مباينة له والاول الموضوع

او لغيرها فى كان نفس تلك الماهية

والثانى اما ان يكون علة ايجاد ذاته وهى العلة الفاعلية او
كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله وهى العلة الغائية وهذا الفصل
فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علل حارجة عن المحدث واجيب
بان بعضها لما كان من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت منها و
لم يجعل قسما برسه والذى يبين الحصر ان يقال العلة ما يتوقف
عليه وجود الشئ اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهو العلة الثانية
او يحتاج وهو يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه و
الداخل اما ان يكون الشئ بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة
وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع
او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجود الشئ وهو الغاية او ما لا يكون
كذلك وهو الشروط والالات وعدم الموانع ثم ان جعل العلة الثانية
والموضوع قسما واحدا اشتراكا فى معنى القوة والاستعداد
حتى يكون العلة المادية هى القابل للشئ ولجزئه كانت الاقسام ستة
والا فسبعة والموضوع والمادة ليسا من علل الموجود العلة عما الموجود
ما هو المشهور هى ما يجب عنده صدور المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد
بها هنا ما يكون مؤثرا فى الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة
فالصورة مؤثرة فى الوجود لا بالمشاركة بل للعلة الفاعلية وكونها
من علل الماهية لا ينافى ذلك وكذا الغاية مؤثرة فى وجود المعلول
الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون مؤثرا بل يكون متاثرا
والجنس والفصل وان كانا مقومين جواب عن سؤال مقدر
وهو انكم حصرتم العلل فى الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما
ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا
شئ من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع فى الوجود
فلم يتحدا معه بالوجود لا يقال هذا ينافض ما ذكر فى المنطق من ان
الجنس والفصل علل الماهية لانا نقول المراد هنا ان الجنس والفصل

العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع

ليس فرد العلل الى رجيه وذلك لا ينافي كونها فرد العلل في العقل وهو الكذ
في المنطق واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل و
العلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع
والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما كالجنس
والفصل واما بالقياس الى العقل فكل علل الماهية اما وهي الجنس
والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل
هو العقل الفعال والغاية لو كانت فلما كانت العلل بالقياس
الى الوجود بوجه واحد لا يجوز الحصر العلل في ثلثة اصناف علل الوجود
وعلل الماهية في العقل وعلل الماهية في الخارج على ما مر في المنطق
كانها علتاه ولم يقل بها علتاه لان المثلث لا مادة له لقائل
ان يقول يجب ان المثلث لا مادة له ولا صورة اما انا لا نم
انه ليس له مادة وصورة فان عنوا المادة هي ما يكون الشيء
معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورة ما يكون الشيء معه بالفعل
والاضلاع الثلث للمثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لانه
كلامه في علل الجواهر فالعلة المادية والصورية لا يكونان الا في الجواهر
ولعل اربع القسمة ولم يذكر الموضوع منها واما ثم فلا راد الموضوع
فلا بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر او علل
الاعراض وح لا يستقيم هذا الكلام منه واما شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزء المثلث في الوجود
كانا شبيهين بالمادة والصورة لانهما جزء الجسم في الوجود لا
شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزءان عقليان و وفي تقصير
على الفاعل والغاية كان سائلا لقول لما كان علل الوجود بشيء
فلم يتعرض الشيخ الا للاثنين قال لان مقصوده تم بذكر الموضوع
فان كلامه في الوجود ولهذا اورد لفظ قد المقصده لكن بعض علل
الوجود وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر

منها

منها الا الفاعل والغاية واما لو اراد فرد العلل علل الجواهر فهي منحصرة
في الاربع لا مزيد عليها على انه قد لوكان للبعضية لم يصدق الا تعلق المعلول
بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض ليس كذلك
فليس قد تهيأ الا التحقيق وهو كثير في كلام الشيخ يريد الفوق
بين ذوات النفس ووجوده في الاعيان لما اورد الشيخ هذا البحث
بعينه في المنطق فاعاده ههنا كانه تكرار خال عن الفائدة فاجاب
الشيخ عنه بان المقصود هنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب
الخارج وكلام المراد التفرقة بين علل الماهية في حيث العقل وهي
العقل الرسمي علل الوجود وعلل الماهية في الخارج فان قلت قوله وبين علل
يشعر بانها تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة لكنها
تنافي في قوله في المنطق ان المادة والصورة فرد اسباب الماهية في حيث
الخارج والجنس والفصل فرد اسباب الماهية في حيث العقل فالجواب
ان الفرق فرد الجنس والفصل سببان للماهية في حيث العقل لا
في حيث الخارج واما الذي هو سبب الماهية في حيث العقل والخارج
هو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج
فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في
العقل فلا بد في وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية
اذا وضعنا ما علتها فرد اجزائها وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء
حتى الماهية الاجتماعية لو كانت فلا بد في تحقق الماهية في العقل فان
فرد تصور السقف والحائط والاساس والماهية الاجتماعية تصور البيت
بالضرورة واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية
اصلا في العقل لانا لا نعقل الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية
الخارجية فلا بد وجود في العقل الابعد تحقق اجزائها وذلك يمنع لانه
به عضو الاجزاء الخارجية بناء على ان صورة الماهية المركبة ولذا لم
ان يكون التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا بناء فرد ذلك

في المنطق العلة الموجدة هي الشيء الذي لعلل لما حصر علل الوجود في
قسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنها فلا ريب ان العلة الموجدة
للمركب المادي على البعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون
تلك العلة لم يحتج مجموع اجزائه اعني ذلك المركب اليها وقد قضاه
كما عرفت ثم لا بد ان يكون علة للصورة لانها جزء اخير للمركب واذا حصلت
حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة كانت تلك المادة غير متصل
منها بل علة اخرى موجدة للصورة وح الكلام يوجد المادة ايضا اولا وايا
ما كان فالمجموع من المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة
للمركب وهو المراد بقولهم علة المجموع عينا فلا يعترض بان المجموع امر اعتباري
فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة لمركبة المجموع امرا موجودا
في الخارج والعلة الغائية التي لاجلها الشيء العلة الغائية لها ماهية
ووجود فمن حيث ماهيتها علة لفاعلية الفاعل بحيث وجودها معلول
للفاعل ثم كانت من الغايات الى ذاتها اما الاول فلان الفاعل انما يفعل
الفعل المعين لغاية وغرض ولولا تلك الغاية لم يفعل فاعلا بالقوة فصيرته
فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل
انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض
معلول ذلك الفعل وتلك الغاية لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل
وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لغائيتها
اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما تكون علة لذاتها لا لشيء آخر وهو
ظ واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معلولة لعلية الغاية فلو كانت علة
الغاية فلو كان علية الغاية معللة بالفاعل لزم الدور لكن فاعلية الفاعل
ليست معللة بعلية الغاية بل نفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور
لو كانت علة الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك لم
الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية
الغاية لكن المنع الاول لا يندفع به واما ان الفاعل ليس علة لغائيتها

وفيه نظر

فلان

فلان معنى الغاية انما يؤخذ في الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشيء
الواحد فاعلا وغاية للشيء واحد وارجع هذا الكلام الشيخ قال الشيخ
الغاية شيء غير الشيء الموجودة ولا شك ان اعتبار شيئيتها غير
اعتبار وجودها وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ
في الشفا حيث قال الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا ولا فرق
بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا والفرق ظ
لا بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود
ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا
بالعدم فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنا لوجوده لانه غاية المبدع
هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فكان مذهبهم من الواجب
فاعل للعقل وغاية له وانما لهم انه وذلك ولم يقل ان غاية المبدع
هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا الحكم المفهوم
من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد لمن الغايات في المبدعات
هو الفاعل حتى يثبت ذلك على قول واما غاية المحدث فلا يجب
ان يكون مقارنة له بل ربما يوجد متاخرة عنه فلا يكون وجود الغاية
في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم
القسم الاول علة لفاعلية الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علة الغاية فانها من
ماهيتها الفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية
علة للعلة وجودها لكن لا مطلقا بل مع بعض الوجوه فكان ماهية الغاية
انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها
لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ثم تقديم نفس الفاعل
على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم
الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان
يصير الغاية موجودة ولا صور هنا واعترض الامام بانهم لهم قاعدة
مشهورة احدها ان لا فعل الطبائع غايات قالوا النار مثلا تحرك

فغاية حركتها كونها في الخارج الطبيعي والثانية ان الغاية علة غائية لعلية العلة
الفاعلية وذلك لان ماهيته غاية فعلها لا يكون ان يكون موجودا في الذهن اذ
لا شعور لها وفي الخارج لتوقف وجودها في الخارج على وجود المعلول فيجب ان
يكون معدومة فيلزم تعليل الوجود بالعدوم والجواب بانه ان اراد ان شعورها
بتقدمها غاية ما في الباب لمن شعورها ضعيف وبشهد بقوله وشعور
فالنار وسنعلم فيثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة
حتى الجماد كما ذكر انه شوهد بعض الاناث عند التحبل تتحرك الى جهة بعض المذكور
في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا سيل عروق الاشجار لها
صوب الماء في الانهار وانحدارها في صعود ما عن الجدار الى ورائها وهو
مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا وان كانت علة

اولى من علة لكل وجه العلة الاولى لابد لمن يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة
في الاربع والعلة الاولى ليست احد العلل الثلثة فهي الفاعلية اما انها
ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة
والصورة معلول وعلة يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة
علة كونها علة اولى لان علة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست
مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما او علة للصورة
فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق والا لكان علة للمادة
في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال
في مثال السرير لا شك ان الخشب مادة بالفعل ولم يقترن بصورة السرير
لانا نقول هذا مثال على سبيل التبع والا فالخشب السرير ليست صورة لانها
عرض والعرض لا يكون جوهرا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة
في الوجود فاذا بطل ان يكون علة الاولى احد الثلث تعين ان تكون علة فاعلية
لكل وجود بناء على ان الوحدة وكذلك يكون علة لتحقق المادة والصورة
الليتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة في قوله ولعل حقيقة كل موجود
الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى لكل ماهية

علة

مركبة

مركبة في الوجود بيانه كل موجود ذا التفت اليه لما اشار اما علة الوجود
اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما في تخصيص
الممكن وهي هذا الفصل والثانية في بيان احتياجه الى المرجح وهو
الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الآخر هذا بيان
ترتيب البحث ما حقه في نفس الامكان ثم هذا الكلام في وجود الممكن
ليس في ذاته ووجوده فرغ بيانه الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح
ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى
من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما ان
وجود الممكن ليس من ذاته والآخر ان الممكن متساوي الوجود فهو ذاته يكون
فهو غيره والاول مستدرك لان الممكن لا يعني الا ما لا يقتضي لذاته الوجود
والعدم فمحل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه وانما لا بد من البرهان لجواز
ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان
المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود و
العدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية فلو لم يحتج في وجوده الى
غيره لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح وانه مرجح في بداهة العقل
فلا استدراك في الاول فانه اشارة الى منشأ استغنائه في وجوده
عن الغير وبينه بقوله فليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة
الى استحالة الترجيح بلا مرجح ولا افتقار في انتفائه الى البرهان لانه بديهي
الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه ليس يخفى بذلك ان مفهوم قوله
ليس بصير موجودا من ذاته هو مفهوم منشأ عدم احتياجه في وجوده
الى الغير فيتوجه البطلان من اعتبار الغير في المفهوم انتفاء وعدم اعتباره
في المفهوم الاول وان غيره ان الاول مستدرك ثانيا سؤال عايد
لان في ابراد المدرك استدراكا كما كان وكذا الكلام في قوله اشار
بقوله فليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة الترجيح
بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضي وجوده

وهذا لا يدل

ولا عدم وهذا لا يدل على استحالة الترجيح بلا مرجح وهو يتم بالاستدراك و
الاول من حق الفقيه لما كانت بديهية وكلام فيها خفاء ما اراد انه الخاص
بتصوير الكمن فهذا اورد مفهوم وحمله عليه ايضا ما ونقرر الكلام
بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير اي اثبت ان كل ممكن محتاج الى
الغير في وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو يحتاج الى غير آخر فاما ان
ينتهي الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه لو انتهى
الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور
وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون
ثلثة كمن لم يشرح احتقر على واحد منها لقوله اما ان يتسلسل وذلك
الى غير النهاية وحذف الجزئين الاخيرين اما الاول فلانه نفس المطلوب
اما الثاني فلانه يبين البطلان وبسبب آخر يذكره هذا هو السبب في حذف
جزئي المنفصلة والاختصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره
في هذا الفصل بوجه اجمالي وفي فصل الذي يليه بتفصيل ولهذا استحقاه
شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن
محتاج الى موجود آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة ممكنات
وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة فكل واحد يكون مغايرا للجملة
والآحاد بالضرورة وكل موجود مغاير لها وللآحاد خارج عنها
فلا يكون ممكنا وهو احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن
هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء واحد
يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الآحاد فلا نم وكيف فلم لا يجوز ان يكون
ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شيء
خارج يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلا نم ان ذلك الشيء
الذي يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد حتى يلزم ان يكون
خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشيء الذي يحتاج اليه الجملة
لا يجوز ان يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها

بوجه

والآحاد

فلا بد من التقسيم

فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثاني التفصيلي
وتقرير سؤال الامام لم لا يجوز السلسلة الغير المتناهية وهل الموجودات الغير
المتناهية التي يكون بينها ترتيب فانه ان لم يكن بينها ترتيب لم يكن سلسلة
انما يكون آحادها موجودة معا او غير موجودة معا لا يستحيل عندهم
عدم تناهيها وانما الحق ما يكون آحادها موجودة معا فتسلسل الممكنات
انما يكون محالا لو كان آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز
استناد كل ممكن الى السبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك
لم يكن آحاد السلسلة موجودة معا وح يجوز استناد كل ممكن الى الآخر
لا الى اول قال الشارح هذا الكلام موافقة لفظية هو ان استناد الشيء
الى ما قبله بالزمان ح لانه استناد الى معدوم بل الوجه ان يقال
هذا البرهان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه
لو جاز بقاء المعلول بعد انعدام ما جاز ان يكون كل واحد من السلسلة باقيا
الا في زمان يكون فيه احدهما موجودا وفي الآخر موجودا وح جاز استناد
كل ممكن الى آخر لا الى اول وقال الواحدة يندفع بتغيير العبارة سالما
لفظية ونحن نقول لا نم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد
الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يصر المتقدم بالزمان علة لشيء مقارنا
له وهو ممنوع فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لا في جهة التقدم
بل في جهة آخرى وليس كلام الامام الا في السبب يمكن ان يوجد
ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا المسبب
يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم ينعدم وهكذا كل سبب يكون
فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل سبب فوقه سبب
لا الى اول ولا يلزم منه ح وهذه الصورة وان كانت مبنية على
امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يتبين ايضا على تقدم السبب على المسبب
بالزمان فلا غبار على كلام الامام شرح كذا الدليل ان الممكن لا
ان يكون له علة فعلية ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت

فاني احادها غير موجودة معا

واجبة فهو المط وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور
او يتسلسل وايا ما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظ
واما على تقدير الدور والتسلسل فلان كل علة كل واحد منها ممكنة سابقة
كانت او غير سابقة اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول بط
لانا لم نكتسب هذا انها بل جزاؤها والثاني لا بد لها من علة فكذلك العلة اما
كل آحادها فان كان العلة يلزم ان يكون لشيء علة لنفسه وان كان
كل واحد واحد منها فهو ايضا بط لان كل واحد واحد يستقل بالجملة
والجملة وان كانت العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد وضع
فعلة او لا بالبتة فيتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها وهو
المط لا يقال لانا ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت
موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود وغير المستقل انما
يقوم الوجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة
حتى يحتاج الى علة موجودة لانا نقول متى كان كل واحد من الموجودات
ممكنا كان وجوده غير غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس موجودا وتى كان
كل موجود ممكن بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذاتها
يقتضي معدوما فلا يكون وجودها الا من الغير بالنظر الى ذاتها يكون معدوما
فلا يكون وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات كل واحد بل
هي ممكنات لا يوجد بالنظر الى ذواتها يكون معدوما فلا يكون وجودها الا من
الغير ولا نقول ان جميع الممكنات كل واحد بل هي ممكنة لا يوجد بالنظر الى
ذواتها بل من الغير اذ قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا بديهي
لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج
عنها فان حاجة الى ان الانفصال الى الاجزاء الثلثة فانه يكفي ان يقال
فهم الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنات
وهو يحتاج الى الواجب فيحصل هذا استدلال يحتج الموجودات على وجود
الواجب والوض الاستدلال لكل موجود من الموجودات

او بعضها او امر خارج عنها
فان كان كل احادها نحو
جميع احادها

ولا يتم الا بتلك المقدمة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء
هكذا كل ما هو معلول علة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان
معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى
غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا
واحد من آحادها الا وهو معلول علة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكنة
لطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمجعولات و
التعلق بالمعلول لا بد ان يكون معا فلما ثبت ان السلسلة العلل الغير
المتناهية وسطا فيكون وسطا بين الطرفين وانه محال ويمكن ان يرد
السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا واعلم ان حصول
الجملة من الاجزاء حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم
جزء مع جزء فيحصل الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء مع جزء
ويتحقق هيئة اجتماعية ويحصل بسبب ذلك الجملة فان قلت
لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون ثمة هيئة اجتماعية فهو
المجموع انما ينفاه فان المجموع انما او تحقق فعروض الهيئة الاجتماعية
ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى وربما
ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة او مزاج كحصول كيب
ذلك حلوا فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء
وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء مع شيء
مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع شيء
وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيها وقد عبر عنه بانه شيء
من شيء مع شيء فلقائل ان يقول لفظ من قارة لستعمل في العلة
الفاعلية فيقال السير من الحسب فان كان المراد بقوله الحاصل
في الثالث شيء من شيء مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء
فاعل له وهو باطل ضرورة لان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية

معلول

معلولة وعلة ومثل لكل ما هو معلول
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل

الخ

منها

وان كان المراد انه قابل فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل
في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نم عدم الفرق بين الحاصلين وانما
يكون لو لم يكن فارقا من جهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات
لا يوجب الاشتراك في جميع الصفات فالحاصل ان اشتراكا
في قابلية المجموع الا ان الحاصل في الثاني مجموعية اجتماعية وفي الثالث
صورة او مزاج لغير البنزيق لا فرق بين العبارتين في المفهوم
فان المفهوم الثاني الحاصل شيء في مجموع قابل له ومفهوم الثالث
ايضا ان الحاصل شيء في مجموع قابل له فعبارته لا يفيد الفرق وهو المقصود
وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي اما ان يكون له حقيقة
مغايرة لحقيقة الآحاد او لا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما
ان يحصل له صورة مجموعية من صار له علة في الخارج بصدور عنه آثار
مختلفة فهو الثالث والا فهو الثاني واما العبارة وان كانت قاصرة عن
المراد وهذا هو المراد ولما كانت هذه الكيفيات المفروضة من القسم الاول
حكم الشارح بان الجملة والآحاد شيء واحد فيه اشارة الى ما فصلناه

اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها قد ثبت لها كل معلولات
يحتاج الى علة خارجة فملك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لكل واحد من
آحادها لان تلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض آحاد وذلك فانها
لو وجدت في الآحاد الباقية لم يكن معلولا لذلك البعض والا فانها لم توجد
فهو المط وان وجدت فاما ان يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض
او لا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه مح وان
لم يكن علة يلزم ان يوجد في الجملة امران لا ارتباط بينهما بالعلية و
المعلولية وذلك في السلسلة المفروضة مح لا يقال لانم استحالة
اجتماع علتين وانما يكون مح لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة
لا بد ان يكون علة مستقلة بالنسبة الى بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء
من آحاد ما لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى

فاعل

كذلك صح الجهات

٢٨٣ هذا

سلسلة

فاعل آخر لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد فرضت انها كذلك هف فقوله
فهي علة اذ لا آحاد اثر علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج
الى تلك العلة اذ لا يكون في هذه الصورة ان يكون علة لبعض آحادها
دون بعض وان جاز ان توجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة
لبعض آحادها دون بعض فانه حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الآحاد
فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة
لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشارح وهو دليل آخر غير ما ذكره فانه
اشار في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة
على الاطلاق كانت او لا علة لواحد واحد منها الآحاد والا فانها
لا يكون علة لشيء من الآحاد فلا يكون علة للجملة واما انها يكون علة لبعضها دون
البعض فيلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد
بالعلة المطلقة العلة التي شمولها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام
يرجع الى قضية خارجية يتحد فيها المقدم والتالي وهو بين لا حاجة
فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فتقييد الاطلاق
مستدرك لانه اراد من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذي
غلط به الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن الاطلاق متعلق
بالعلة اي لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بيكون فكانه قال
فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه كل سلسلة المراد ان
كل سلسلة من علل ومعلولات فهي تنتهي الى الواجب لانه اما ان يكون
فيها ما ليس بمعلول او لا يكون واما ما كان فواجب الوجود طرف نهاية
لها اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان كل معلول
الى رجعة لا بد ان يكون علة لبعض آحاد ما عدا ذلك الواحد اما ان يكون له
علة في السلسلة او لا يكون بالسبيل الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد وانه مح وعبارة اخرى العلل الخارجية لا بد ان يكون شيء
من آحاد ما صدر عنها فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر

لبعضها

لزم

بلم

واحد من طرفين وهو محال فتعين ان يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون
له علة في السلسلة فيكون هي السلسلة العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجية
فهو طرف قطعا وقد ذكرت ان هذا الكلام ليس بنافع لتقدمه
لا شرح المطلع وهو وجوب الوجوب وبه يتم الامان الذي اراد الشيخ
تقريره ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله ثبت ان كل علة تنتهي
غير آحاد وما الى آخره على تفسيره بكلما اجتمعا فلا يناسب المطلوب مقدما
والحق ان الشيخ لما اثبت في اول الفصول وجود الواجب وكونه
علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر انه لكن الجنبية احكاما في فصول اخر
فمنها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة
حتى يتبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية الى الواجب الوجود
وقال الامام بقي ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح
بقوله واعلم ان الدور هو وهو ظاهر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان
توحيد واجب الوجود الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود بكثير
قدم عليه مقدمتين اولهما ان الاشياء تختلف اما لا لاعتبار او بالاعتبار
والتي تختلف لا لاعتبار تختلف اما باعتبار او بغيره اما باعتبار فكالناطق
والمعقول فان النفس اذا تعقل نفسها فالعاقل والمعقول شيء واحد
بالذات يختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالانسان
بالفهوم كالناطق والانسان يختلفان بالمفهوم ويتحدان بالوجود والمختلف
بالاعتبار اما ان يقع في امر مقوم لها فيشتمل على ما به الاختلاف وما
به الاتفاق والنسبة بينهما اما بالعموم او بالعموم وعلى التقديرين
اما ان يجانب ما به الاختلاف او يخالطه ما به الاتفاق فهذه اقسام
اربعة لا مزيد عليها اما العموم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو
غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به
الاختلاف لازما فهو منكر والا لكان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا
وانما اورد الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير

عقلت نفسها

او في عارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم

متقابلة

متقابلة يجوز ان يتوارد على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم
واما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء
واحد وهو محال واما بالعروض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر
ولعل قائلا يقول ما به الاختلاف ههنا في الاشياء وهو اعيان الاشياء او اعيان الاشياء هو
مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم
لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشارح
فانما قال ان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود لم يكن ما به
الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان ما به الاتفاق
لازما بالضرورة ويحتمل في جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود وذلك
الموجود اذا كانا مشتركين في هذا الجوهر وذلك العرض فهما من حيث
هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر وذلك العرض
والوجود لهما عارض لا لازم واذا تقرر هذا فيجب عن اصل الاشكال
بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف في الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذلك
العرض والوجود له عارض لا لازم له واذا تقرر هذا فيجب عن اصل
الاشكال بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف في الاشياء مستلزم لها
فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس مستلزم لهذا الجوهر الموجود وذلك
العرض الموجود اذ يجوز ان يجتمع من احدهما وغير الوجود فان كل واحد منهما
موجود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال في المثال بانا نختار من
هذا الجوهر وذلك العرض بغير ان مع قيد الوجود فعندكم ما به الاتفاق
لازم فح ان اردتم به انه لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع وان اردتم انه لازم
للمجموع لم يكفه لانه يلزم منه لزومه لما به الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان المجموع
لازما لما به الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه العقدة لا انقطاع
لها في توحيد واجب الوجود فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا مشتركين
بحقيقة بل اعيانهما متحققة في امر مقوم لهما اذ لا مقوم للواجب قطعا
والا لزم تركبه وانه محال نعم الانقطاع يجد الاعتقد بين ما به الاشتراك وهو

الوجوب وبين مابه الامتياز الذي هو المتعين بالدوم والعروض
على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشيخ فلا حاجة الى هذا التقدير
بل الحاجة واقعة الى تبيين المتعين بالدوم والعروض لانه لم
يفرض الكلام الا في الوجوب الواحد على ما سيأتيك بيانه
اشارة قد يجوز ان يكون تمهيد شيء سببا اعلم ان المراد بالمتبين غير
الوجود فان الشيء اما ماهية او وجود فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا
لصفة ويمكن ان يكون صفة سببا لصفة اخرى لكنه لا يمكن ان
يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود والشيء متقدم
بالوجوه على الوجود وهذا مبني على وجوب الوجود ليس غير الوجود
فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون سببا لوجوده
فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل الواجب الوجود
هو الوجود الذي هو موجود بذاته فان قلت ما ذكرتم في غير الوجود
جار في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم
بالوجوه كان الوجود متقدما بالوجوه على وجوده وانه ح مقول
لانم انه ح كان تقدم الوجود على وجوده كما هو بنفسه وهو الوجود وغير
الوجود متقدم لا بنفسه على وجوده بل لوجوده ولا شك في استحالة
وتقول لم يبد الا لايضاح كل ما هو غير الوجود فهو معلول لكن الانسان
مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية ولانه انسان واما ان يكون
موجودا بسبب منشئ فرجاري لا سبيل الى الاول لكن الانسان انما يكون
انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان
كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا
وهو ح فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا لعلة وينعكس فيكون
النقيض الا ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو
نفس الوجود فهو قبل الوجوه يكون ايضا لكن لا يجوز ان يكون موجودا
لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه

موجود

الجواب

موجود فيعود الخ فالوجوب ان الوجود انما يكون موجودا لانه وجود
آخر بل بنفسه فلا نعني لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا انه الوجود
موجود بنفسه ابدم لم يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا
بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور
فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود
موجود بنفسه كما ان الزمان متقدم وبتا فوجب الزمان والزمان بنفسه
وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء
يظهر بين بدن الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه
المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب غير ماهيته شرع
الامام في البحث عن هذه المسئلة لكنه ههنا شيء وهو ان هذه
المسئلة يتوقف على مقدمتين احديهما هذه المقدمة والاخرى
ان الواجب غير مركب والشيخ سيصرح بهذه المسئلة لكنه
ههنا شيء يعود اثبات المقدمتين فالوضع الائق فيها هناك لا ههنا
والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الوجودات
بمعنى واحد اعلم ان وجوب الواجب مساو لوجود الممكنات فرجيث انه
وجود وان وجود الواجب عارض لماهيته كانه وجود الممكنات كك
وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لماهيته بل كون نفس ماهيته لزم
احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا لوجودات المعلولة
واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك
اللفظي لان حقيقة الوجود الواجب اما ان يكون غير حقيقة وجود
الممكن او غيرها فان كان حقيقته غير حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا
لوجود المعلول في الحقيقة وان كانت غيرها حتى يكون لوجوده حصة ووجود
غير حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرير آخر في بيان احد
الامرين لزم وقوع الوجود على الوجودين اما لانه يكون بمعنى واحد او لا يكون
والثاني يستلزم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة

ماهيته

للبحث صح

وهنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود
الواجب لماهيته لازم ايضا على تقدير العروض فانه وجوده لو كان عارضا
لماهيته فان اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم
يتحدا يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد او لا
والا لامام لا ثبت لمعنى الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك
المعنوي قال يثبت لمعنى وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث
انه وجود وح لا يخ اما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهيته او لا يكون
والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فقد الكلام
صريح في لزوم عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في
الحقيقة على تقدير كل من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة
او الاشتراك لازما على تقدير لان كل ملازم لمستلزم منع الملزوم عين
اللازم ونقيض الملزوم فقل بتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم
المعارضة المعارضة غير مطابق لا يق ثم اما ان يكون حقيقة الواجب
مساوية لحقيقة وجودات واما اشتراك الوجود ولا نم وقوله لزم من
ذلك الوجود ثبت زيادة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الحقيقة
وبيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة او لا
فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية
لسائر الوجودات الممكنات التي هي معلولات ولزم ايضا المغير عدم
الاشتراك لانا نقول لا يلزم كون الوجودين متحدين في المعنى والحقيقة
وكون الوجود عين حقيقة الواجب تعالى والوجود ليس كذلك بل الوجود
قد اعترف الامام بانه ويهما مشتركان في الحقيقة ولا يلزم منه ثبوت
مطلقا قال الشارح الوجودان اما ان يتفقان في الحقيقة ولا يلزم منه
الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم منه ويهما في الحقيقة
ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط
انه ظن انه لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطي وليس كذلك

احد الامرين

الممكنات

كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب

وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف
الوجود اسم في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطي كما اذا كان
عرضا ما وجنسا لكن لما كان الواقع التشكيك لم يذكر غيره واعلم
ان هذا البحث فرع اولا الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق ان المتحقق
هو الموجود لا الوجود وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في
اللون هذا البياض يقع طرفي البياض ثم حقيقة النوع وبياض العاج
وان كان ظاهره ذلك فانه الدليل ما ذكر من ان الماهية وجنسها لا تختلف
بل بيان التمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد
على البياض ولا اسم لها على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية
بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع
على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب
سؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة
نوعية وذاتية فيجوز ان البياض ليس اسم كبير وذلك فيكون اسم نوعين
مقولين فكانه سبيلا لعول كل نوع يدركه وضع اسم بازائه كالانسان
والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما
اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فانه
بين طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم
والجواب ما عرفه بامر وهو انا نلزم ان الوجود من حيث هو
لو لم يقتض العروض والاعراض لاحتياج وجوده الوجوب ووجود
الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا
لوجود الممكن وهو لم يبينا المتفقان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود
الواجب يقتضي لذاته الاعراض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في
النور والحرارة سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى
سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان
في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم الخ

بياض

اشد الا ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال وجب ان اللاعروض
محتاج الى سبب يكون لانم انتج فانم فم الجايز ان يكون الوجب محتاجا
في صفة عدمية يجب عدمه والى ان يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية
والجواب ان المقدمة التي لا بد لها العقول توجيه بتحقيق ان اراد
بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نم ان معقول
وان اراد به الوجود المطلق فمسلم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق
لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول فم الوجود هو
الكون وتخصيصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص للوجب انما يتخصص
بالاضافة الى المحل ممتنع وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لما يكون مفهوم
الوجود الكون ثم حقيقته ليس هو الكون الخاص وح يكون قول الوجود
على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فمعقول لا نم ان تخصيص الوجود
بالاضافة الى المحل انما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قايما بالذات
وهو م فان الوجود الوجب وجود خاص قايم بذاته واما انما فلا نم
ان نفس حقيقة الوجب ليس هو الكون الخاص فان شيخ يصح فيما
بعد ان الوجود مفهوم للوجب عارض للممكن ومنها قول لو لم
يكن حقيقة الوجب تقريره ان حقيقة الوجب لو كان نفس الوجود
وهي غير الممكنات فعند الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود
مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزء ام الثاني
فلزم ان يكون مبدا الممكنات مجرد الوجود فيكون سايرا الوجودات
مبادي الممكنات وهو ح ومنها انم المقصود بخبره ان الوجود
عارض للماهيات الممكنة فيكون في الوجب كذلك لانم مقتضى الطبيعة
لنوعية لا يختلف بصورة الصيتس ايرق لو كان الوجود عارضا
للماهية الممكنة كان في الوجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله
ثم انه اعترض على قول الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها
لكانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدم بالوجود على

الماهيات

المعلول قال الشارح لقائل ان الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها
وح يكون معنى التاثير انما موثرة في الوجود وهو اعادة المتقدم بعبارة اخرى
واجاب بانا لا نم ان معنى التقدم هو التاثير بل امر مغاير له فان التقدم
شرط التاثير والشرط مغاير للمشروط ولانم سلمنا ان التقدم هو التاثير
لكن الدليل عام لان الماهية لا تتصور موثرة الا اذا كانت في الاعيان
فكونها في الاعيان شرط تاثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون
كونها في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو ح وهذا المنقول عن شارح
الامام لان الامام استشعر قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال
ان اردتم بتقدم العلة كونها موثرة في فعل قولكم ذلك لان العلة لا يكون
موثرة في الوجود الا بعد وجودها وهذا بعينه هو اعادة التالي لان معناه ح
ان الماهية لا يكون موثرة في الوجود الا بعد ثبوت الوجود وهو محل النزاع
لان عندنا الماهية قد تكون موجودة بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فبينوه
فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب
الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالبديهة انه امر وراء التاثير
لانه مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير ولو بين كان
هذا القول خشوا لا فايدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود
هو التاثير بل مجرد التقدم الذاتي وح يكون بين المقدم والتاخر فرق
لان معنى التاثير ان الماهية لا يكون موثرة في الوجود الا بعد الوجود المقدم
ان الماهية موثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للتقدم على ان الامام
لم يقل ان التاثير هو اعادة المقدم بعبارة اخرى لا فايدة في هذا ذاك
والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتب العقلي فان
العقل يحكم بان العلة لا بد ان توجد اولا وبالذات ثم يصدر عنها شيء
وحاصل سوال الامام منع الملازمة وهو انا لا نم ان الماهية لو كانت
علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها
في وجودها مشروطا بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها موجودا وهو

بل قوله العلة متقدمة بالوجود
عن المعلول اعادة التالي
بعبارة اخرى

قبل

ثم بل تأثيرا بنفسها وجوابه ما بيناه عليه فمن قبول ان المراد بالمهية غير الوجود
وغير الوجود انما يكون مؤثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري فحينئذ
وكما كانت المهية قابلة للوجود ح اورد الامام على ما ذكره تفصيلا
وهو منع الملازمة واجاب قدس سره بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتموه
لزم ان لا يكون المهية علة قابلة للوجود انما لكنه في العقل فلا نم انما ثبت
بمقدمة بل هي مستندة الى وجود ضرورة ان المهية يتحقق في العقل اولا
ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وانما اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم
ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود وللوجود وجود
منفرد كما في انقسام الجسم بالبياض وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام
في هذا المقام الثاني النقض بما ذكره الشيخ ان ذهنية الشيء يكون
يكون عند تصفها فلم تلك المهية لا يجوز ان يكون متقدمة على تلك
الصفة بالوجود والا لم يكن العقل نفس المهية فقط بل المهية الموجودة
لكنه قبل العقل نفس المهية فلم قلت اذا لم يكن العقل نفس المهية
مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون
المهية موثرة في حال عدمها فنقول لا يلزم من اعتبار الوجود في العقل
اعتبار العدم بل العقل المهية من حيث هي هي فقط ولا يلزم من كونها
معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد
من علية المهية من حيث هي ليس ان الوجود لا دخل له في عليتها
بل المراد ان المهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها
احد الوجودين على التعيين كالانقسام بمتباينين بذوجيته فانه ازوجيته
يقتضيه سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر ذلك الاقتضاء
احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم تتحقق في العقل او في الخارج
يستحيل اقتضاؤها للمهية لصفة شيء ما تارة بشرط الوجود الى حيث
واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى بشرط احدهما بدون كل منهما و
هو اقتضاء المهية اشارة وجب الوجود المتعين واجب الوجود

لوجب تقدم العلة بالوجود واللازم باطل والملزوم اذ اريد بقوله المهية الممكنة قابلة للوجود

متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود
فنقول ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لانه المقدمات فيه مشتركة و
ذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود فاينما وجد كان
واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود
فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان متعين
واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او موصوفا له
او مقارنا والكل ح هذا توجيه كلام الشارح وفيه نظر لانه تعينه
لو كان لغيره يكون وجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم
ان يكون وجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهذا لا حاجة الى التسلسل
ولو استدل بقوله لانه لو كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة
في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود لزم
لكان معنى وجب الوجود اما لازما لتعينه او عارضا له او موصوفا
او مقارنا والكل ح ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فنقول
والكل في بعيد غير القريب اذ القريب ان يقال اما لازم لتعينه
وجب الوجود المتعين معلولا للغير ولك قول الشيخ ان كان معنى الواجب
لازما كان الوجود لازما لماهية غيره او عنه وذلك ح لا يناسب
التقريب وايضا قد استدل بتلك المقدمة في ذلك الاستدلال
في ثلاثة مواضع اخر اما اولا وثانيا فحيث يقال لم لا يجوز القسم الثالث
لتعين كون واجب الوجود المتعين معلولا لعلة متعينا ولم
طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون
وجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا فقوله
الرابع حيث قال انه يقتضي كون الواجب معلولا للغير فلو احتاج
تلك المقدمة الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع بديهية
والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون
التعين لغير واجبا الوجود بدليلين احدهما ان يستلزم كون واجب

او لغيره والاول يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود

له

معلولا

بين

الوجود المتعين معلولا لغيره وهو ح والثاني انه لو كان تعينه لغيره واجب
الوجود لكان منفي واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او عدوما
او معدوما والكل ح وح يتوجه الكلام كما بدر واو العطف
في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر
ويحتمل انه سقطت من قلم الشيخ او الناسخ وما يدل على ذلك
دلالة واضحة احتضار الشيخ في مواضع من كتاب الشفا على الدليل
الاول من غير التعرض لبيان التعارض والتلازم هنا ما قال في
تمامه الالهيات الواحد ما هو واجب الوجود ويكون ما هو
هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى
او لعلة مثلا لو كان انسانية الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون
هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان او لا يكون كان كان لانه
انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط وان وجدت
لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا فقط واسهلوحت
لغيره فما اقتضت بل اما صار هذا لامر غير الانسانية فكذلك فحال
في حقيقة واجب الوجود فانه ان كانت لاجل نفسها هو هذا
المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست
الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعنى لا عن ذاته بل عن
غيره وانما هو لانه هذا المعين فيكون وجوده المحض مستفادا
من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة الواجب الوجود
لو واجب الوجود الواحد والواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارته
من غير تغيير وهو مصحح بما ذكرناه ونقول في سائر استحالة الاقسام
الاربعة فالدليل الثاني على ما في ذات الكتاب اما اذا كان معنى واجب
الوجود لازما للتعين فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو
اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لماهيته او صفته
وانه ح واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج الى علة

بوجه

لكونه

للتعين

غير المعروض واليه ايضا فهو اولا ان يكون لعلة واما ان كان التعين
عارضا للوجود الواجب فلانه عروض التعين لعدم بالضرورة ولا
ان يكون لعلة التعين وهو الوجود متخصصا فيتحقق ان كان كذلك
التعين يكون علة ذلك التعين لخصوصية ذات الواجب وهو
ح وان كان تعين آخر سابق الكلام فيه كما في ذلك التعين ان
لم يكون مخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو
باقي الاقسام فهو ح لانه التعين يكون معلولا للوجود الواجب و
المقدر خلافه والشرح بعد هذا الكلام اشد لينفتح ما بقي فيه
من التحليل فنقول واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق ح بما
اشترطه القائلون ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كما ان الوجود
لازما لماهيته غيره او صفته وتوجيه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق
الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين لعلة واحدة وههنا لا
جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره
ولا ان يكون الوجود الواجب علة للتعين لانه القسم الاول فيتعين
ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية
الواجب او صفته من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب
معلولا لماهيته او لصفة من صفاته وقد تقرر سبق في المقدمة الثانية السابقة
ان ح كلمة ذلك ما بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون اللزوم
او جزء منه علة او معلولا او يلازم او جزء او كانا معلولا علة واحدة
وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو
اما معلول له او هما معلولان واياما كان يكون الوجود الواجب معلولا
اما على تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير ان يكون الوجود الواجب
معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين والتقدير ان التعين معلول
لغيره فيكون الوجود الواجب معلولا لغيره وانه ح وههنا نظر فرد
احدها انه لا تقريب فيه لانه حاصل بما بين الملازمة وهي انه يلزم من

لتعين

كون الوجود الواجب لازما للتعين كونه الوجود بسبب ماهيته او صفة
وهذا لا يبين باستحالة كون الوجود الواجب معلولا فالاولى ان يبين
اللازم ما ذكرنا والوجه انه ان الثابت فيما سبق هو لزوم التلازم
من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولي لعلة ثالثة
والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود الواجب لازم للتعين مطلقا لا انه
لازم مساو ويمكن ان يبقى الدليل المذكور ثمة قائما في مطلق اللزوم
فانه لو لم يكن احدهما مقدوما والآخر علة للآخر ولم يكونا معلولي
علة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكل منهما بحيث
يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا كما مر هذا الدليل
لو صح لدل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للآخر
واما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم او اللازم او على
مساواة اللازم فلا وليست تتوهم لم ردد بين الملزوم وبين جزئه
واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساوات ولا دخل لشيء منها في الاستدلال
فنقول شرط في الملزوم احد الامور الستة لان الشرط اما علية احدهما
او معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزئه او اللازم
او جزئه وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال
على علية الملزوم للازم او على العكس فباقي اقسام مستدركة الوجه
الرابع ان الملزوم واللازم ساعدنا على انتفائه علية لا يقتضي الا علية
الجزء لكن بالقسم الاول ما يكون الواجب الوجود علة مستقلة
للتعين فلا يلزم من كون الواجب الوجود لازما للتعين وعلة له ان يكون علة
مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم
معنى الواجب الوجود للتعين وللتلازم منه كون معنى واجب الوجود
معه للتعين لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهيته او صفة و
جوابه انه مبني على ان الوجود غير الواجب فليس الكلام الا ان

الواجب

الواجب موجود وهو عين الوجود فكل موجود متعين بالضرورة
فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون بعينه لذاته
فلا واجب الوجود الا هو واما ان يكون بعينه لغيره فيكون الواجب
مما يافي بعينه الا غيره وانه ح وايضا اذا افتقر التعين الى الوجود
الواجب ينقرض فيه الاقسام الاربعة والكل ح فان قلت
الاقسام الاربعة كما ينقرض على هذا التقدير ينقرض ايضا على التقدير
الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم لئلا يوجد الواجب قلت
اذا كان تعينه لغيره كان هناك امران الوجود والواجب والتعين
لان وجود الواجب ليس لعلة والتعين لعلة فهما غيران فتنقرض منهما
التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم لئلا
يكون هناك تعينان مغايران لذاته فلا ينقرض منهما التلازم والتعارض
فان قلت لا نم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته لكفى
في ذلك المعنى وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة
وهو ح لجواز ان يكون نوعا خاصا او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع
وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص بانحصار
واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما
كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقائق مختلفة فيكون الوجود
مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود
ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان
يكون الوجودات الخاصة حقائق مختلفة فلا يلزم اشتراك
مطلق الوجود لفظا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب
الوجود ليس الا مجرد الوجود فلا اختلاف في مجرد نفس الوجود المغاير
للمهيات المختلفة بحسب اضافته اليها واما محض الوجود فهو
في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة ثم انه كما بان استحالته بمعنى آخر
حمل الكلام عينا على دلالتين على استحالة كون التعين عارضا للوجود

كما ح

بينهما ح

الوجود ح

اختلاف ح

الواجب لكن الفاء في قوله فان كان كذلك وما تعين فيه واحد فانما
لان احد الدليلين لا يترتب على الآخر فالاولى ان يجعل الكلام هنا
دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على ما ذات شرحه لشارق لو كان التعين عارضا
للوجود الواجب فهو اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل
الى الاول والا لكان الوجود عاما متعينا وهو ح فيتعين ان يكون خاصا فاختصاصه
اما ان يكون بذلك التعين فيكون قد ذلك التعين قد كخصوصية ذلك الوجود
فيكون الواجب المتخصص معلولا وانه ح فاما ان يكون بتعين آخر سابق
فيتعلق الكلام فيه وقول فرحيث هو طبيعة لا ماهية ولا خاصية اشارة
الى ان قوله فاذن يكون عارضا فرحيث هو طبيعة فيه ماهية لا يريد به ما يقع
عقد العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا
وقوله فقط ذلك اشارة الى ما تعين به عارضا وبالقيد اشارة الى التعين
العارض وقوله الذي قيد به راجع
الى قوله فان كان ذلك وفي قوله عقد لخصوصية الوجود الواجب اشارة
الى انه في قول الشيخ بخصوصية ماهية الذات يجب وجوده موصوفة ولذاته
متعلق بقوله يجب وجوده بخصوصية الذي يجب وجوده لذاته وهو
الوجود الواجب والفاضل الشارح قال الامام في تقرير ما ذكره
الشيخ لو وجد واجبان كان كل منهما في نفسه آخر في تعينه وشاركا
في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما
مركب فهو الوجوب والتعين وعند ذلك ينقض الاقسام الاربعة التي
في المقدمة الاولى احدها ان يكون التعين لازما للوجوب فانهما حصل الوجوب
حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله
واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لازما وجب الوجود فلا
واجب وجوده القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجود
وكل عارض مفارق لا بد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعينه
الى علة منفصلة وهذا النقيض امكانها واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه

لذلك

لذلك بل لامر آخر فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما
للتعين وهو باطل لما تقرر في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان
لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية فيتقدم تلك الماهية بالوجود
على الوجود وبالوجوب على الوجوب واليه اشار بقوله فان كان
واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهية غيره اولى منه وانه ح
القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم اجتماع كل
من الواجبين في وجوبه الكسبي منفصل وهو ح واليه اشار بقوله
ولو كان عارضا فهو اولى ان يكون لعلة وعنده هذا الكلام تم في
الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك ولئن كان ما تعين عارضا
لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه
علة للتعين فاما ان يكون علة للتعين بعبارات الماهية مستقلة في
يكون تلك العلة علة لخصوصية ماهية الذات بحيث وجوده وهو ح واما ان
يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق وكلاهما ينافي ذلك التعين الاول
وباقي الاقسام ح هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في اثر الدلالة
وعند هذا تم في الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول
وهو فعل لا يساعد توجيهه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فيكون
القسم الاول صحيحا على خلف القسم الاول على هذا النقل كلامه على تقدير
اصلاحه فانه في توجيه ذلك نظر آخر وحينئذ احدهما ان تقدير الواجبين
لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود
الواحد والآخر انه في المقدمة الثانية كل واحد من الواجبين مركب مما به
الاشتراك وما به الاختلاف مستدركة لتمام الدلالة بعد ذلك
فغير لائق تقريرها في هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب
الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب
وجوده او عارضا او وجوبه لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة
باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى ان مع هذا الاصلاح لا ينطبق

الذي صح

حذف هذه صح

اي اشارة الى قول الشيخ ما تعين به في قوله ما تعين به صح

على التشريك اما ولا فلانه توجيه انما يتم لو كان في التشريك وان كان وجب الوجود
لازما لتعينه وليس كذلك بل في التشريك لانه ان كان وجب الوجود لم
وان ما فانه لم يبق هناك شيء يحمل عليه وما بقي الاقسام مع ثم
اعترض بان الوجوب والتعين صفتان سلبيتان فلا يلزم من اشتراكهما في
الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما
فان كل واحد يشترك في سلب ما عداها عنها مع عدم الكثرة ثم سال
نفسه قائلا اجيب بان الوجوب والتعين سلبيان لكنه لا بد من كونهما بين الوجوب
والتعين علاقة فاما ان يكون الملزوم او التعين ويعود الالزام واجاب
بان الامر بسبب عدم وقوف وتفويض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم و
انت خبير بان السوال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة وفي السوال
الثاني تغير الدليل لا الاصطلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا
اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه على في الوجود الوجوب وهو ليس بشيء
واما التعين فهو شيء في نفس الطبيعة اذا انحصرت في الخارج فلا يخلو اما ان
يكون كثرة ذاتها وهو ح لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف او امور
غير ابتنافسا فيها في التعينات فكونها وجودي في الخارج وايضا
اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود بوجود الطبيعة او هي
امر آخر والاول ح وان لم يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي
يكون موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه ح
باطل بديهة لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين
وهو ما يحوجه الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك
العارض بين الموصوفات لاشتراك النوع بين افراده فتعينات
الاشخاص من حيث تعقلها بالتعينات لا تشترك في شيء اصلا في ذاتها
فان كل تعين هو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتها
لم يكن تعينات ولو كان التعين بالعرض هذا الكلام على جواب
الامام عن السوال الاول وتقريره ان هيئة التعين والوجوب لما كان

بسطين

هو الوجوب

الاصلاح

والا

التعدد

بتميزه

تعلقها بالمتعينات

عدميان لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم
وفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية يصح ان يكون
فصولا لامور موجودة كما يقال للانسان حيوان ناطق ماشيت
والماشيت عدمي فالاولى جواز ان يكون عارضا او لازمة لا يقال المراد
بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون
عارضا او لازما لانا نقول كل ماهية بذاتها سلب اعتبارها وهو
سلب بعض احوالها المفارقة ولا شك ان ما ذكره الامام مندفع بعد
القدر لكنه الحق لا يتم على هذا التقدير لان انما هما يتوقف على ثبوتهما
الى العقل واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العقل الوجوب وفي
الممكنات هذا النقض اورده الامام على الدليل وجهه وهو انه
لو تم الدليل يلزم ان لا يكون واجب الوجود موجودا لانه لو وجد
الواجب لكان شاركا لسائر الموجودات في الوجود في الفاظ
في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب
مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وح ان كان بينهما علاقة فاما ان كان
الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل
وجود في ذلك التعين هف وسقط واما بالعكس فيكون الوجود لازما
ومعلولا ويعود المحال فان لم يكن بينهما علاقة عادت المحالات اجاب
الشارح بانا لا نلزم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فاما امتياز
الوجود الواجب عن سائر الوجودات بعدم عروض الماهية التي يستلزم
تركبه الا في العبارة فانه امر واحد الذات يعبر عنه بنقطة مركب هو
لوجود الغير العارض للماهية وكانه منع لزوم التركيب واستند
الى انه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا لانه لو كان
عارضا لزم ان يكون الوجود موصوفا بالعوارض وهو ح على ما يكون
فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن ازليا عدميا وهو التجوز وهذا
الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل ولان

فيا الاولى

بدل سقسطة

الذي

ثم ان سابقا قال لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتيا

امرا

الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو شيئا لا التجرد واما اوره
تنبيها على ان توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب
ليس بمغاير لوجوده ليصح التلازم والتعارض بينهما هو نفس ما في قوله
على ان الوجود ليس طبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق لقوله
على والى جواب سؤال مقدر بقوله ليست طبيعة نوعية وهو انه
يبقى تعين الوجود الواجب زائدا على ماهيته فان تعينه الواجب هو
الوجود فالاصل في الخارج فرعيته اما تجرد الوجود او هو مع شيء آخر
لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون مساويا للممكنات فيمتاز
عنها فتعين ان يكون هو امرا آخر وهو التعين والجواب ان حصة الواجب
مجرد الوجود القائم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود
المطلق ليست طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب
فيكون مغايرا له في المفهوم اذ صادق عليه وهذا كالبعد فانه على
قسمين بعد قائم بالذات وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق
البعد عليهما بالاشتراك فان قيل ان الوجود ليس طبيعة نوعية لكنه
الوجود الواجب طبيعة نوعية تنحصر في واحد فيعود الكلام في تلك
الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية بل
هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحقق القيوم بذاته فائدة
اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تقيدها لازما لماهيتها او لا يكون فان كان
لازما لكن يمتنع تعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو ظ لان
مقتضى الطبيعة لا يختلف والعلل مغايرة لها فلا يفيد فرض تقبل تاثير
العلل وهو المادة سواء كان هيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا
كما في المواد المتعددة او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان
وقوله او بسببها اي عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها
الدموية تهيئها لقبول الصورة العقلية ثم عوارضها تعد لها للصورة
اللحمية الى غير ذلك وهنا نظر لانا نمنع انه لا بد في وجود قابل تاثير

الاسم

قلت

منحصرة

القائم

المحض

يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما

هيولى

العلقية

العلل

العلل وانما نمنع لك لو كان التاثير وجوديا وهو مسلم
لكنه لا نم ان القابل هو هيولى مادية بل مجردات وسمعت الفضلاء
محققو هذا الكتاب ان المراد بالمادة هنا القابل لتاثير العلل سواء
كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا
ويقال انها مادية مع قطعهم بانها انواع متحققة في اشخاص وبانها فوق
عن المادة واذ حصلت هذه الفائدة عاد كلامنا بالنقض لعل
قائلا يقول هذه الفائدة لا تتعلق بما نحن فيه وهو برهان التوحيد
وما بعد ما وهو متجه البرهان فلم ذكرها وهي حينئذ هنا اجاب الشارح
بانه قد ذكر في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته
انحصر الواجب في شخص واحد والا لكان الواجب في تعينه معلولا
للغير فقد تبين من هنا ان الطبيعة النوعية ان كان التقيد لازما لها
انحصر نوعها في شخصها وان كان غير لازم كان معلولا للعلل غير التي
فنا يدها من قابل للتاثير فلما كانت هذه الفائدة معلومة مما تقدم
من البرهان نبه عليها هنا تنبيها على انها فائدة جديدة وان حصلت بالنقض
وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها تجيء حاصلة على تقدير الواجب
لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما يتعدد
اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما
الحجة المتقدمة فعامة فانه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص
فلا يبقى ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من
جنس لاشتراكهما في الوجوب وافتراقهما في التعين فينقض بينهما
الاقسام الاربعة المحالة واما نقله ان الحجة المذكورة هي ان
التعين اذا كان عارضا لم يكن نقل غير مطابق على ان هذا
القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظ واما الذي يقبل التكثر
لذاته اعني المادة ولا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر
في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان

هو المادة فان اشخاص العلوم تتعدد بحسب تعدد الذوات القابلة فتحرير

ذكره

هذا

فينقض

تكثر

الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوف على وجودها
بحسب الصورة فطرق على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى فالحق
في الجواب ان كثرة المادة بحسب كثرة الصورة وكثرة الصورة ليس لكثرة المادة بل بنفسها
فلا دور وان قلت كيف نعلم بالضرورة انه لولا تغاير الحدود لم يتغاير
الحدود كانه لولا تغاير الحدود لم يتغاير الحدود فالدور لازم فنقول هذا
لا يستلزم توقف كل من المتغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في
المتضايفين وافاد بقوله بحسب ذاته ان التعين ليس ايضا
لان معناه ان الواجب واحد بشخص فلا يكون تعينه زائدا اذا
لتعين انما يزيد على الذات اذا كثرت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين
ولا يكون الذات مقولا على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن
علة لكن يتحد في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضانه كما في الافلاك
الذات اذا لم يكن مقولا على كثرة لم يشاركها في الماهية فماهيته مخالفة
بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون له تعين فلا زائد بنفسها لا يخرج الى
تميزا فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان الماهيات
موجودة في الخارج ولا تتعين الا بذاتها وهذا الكلام انما تم لو كان سبب
التعين قطع المشاركة وهو ممنوع لوجب بما وكان الواحد
منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما له وفيه نظر لان
المراد بالقبلية اما الزمانية فلا نم الملازمة فان غرض المجيز ان يلتئم الواجب
عن امور لم يتقدم عليها بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء
مستقلا ما عليه فلا يكون للواحد في قوله الحكم الواحد منها فائدة والشارح
حمله على التقدم الزماني حيث قال والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم
المركب اي لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات واما بالتقدم
الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب
من العناصر او بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل
واحد من الاجزاء بالزمان على المركب فان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا

تكثرها

الحالكين

الفاعل

كما في العقول او لوحده

تميزها

تميزها محالة

بذواتها

عليه

و

اذ

الاخر

المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لا بد ان يكون له مادة
نوعية او مزاج وهما موجودان حين ما فرض المركب من العناصر
تركيب شيء منهما فزال السؤال لكن منع الملازمة باق والجواب
بجواب ان المراد بالقبلية الذاتية واما ما ذهب اليه الشيخ فلا فهم
في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات او قبله بالذات وبالمكانية
ههنا موضع تحقيق تردد فيه والانقسام قد يكون بحسب الكمية
قسم الانقسام الى ثلاثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام
اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام
النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخ اما ان يكون متشابهة
وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى
كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل
او بحسب الخارج ولا يخ اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام بحسب
العقل او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اي بحسب الحقيقة الى حقائق
مختلفة فان حقيقة الجسم تنقسم الى الهيولى وهو معنى فان قلت يرد
على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الا الاجزاء لانه اذا
طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخر ليست الاجزاء للكم
الاول وعلى الوجه الثاني ان الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام
وليس بالمعنى بل بحسب الكم فيقول انقسام الكم وان لم يكن اجزاء
له بالحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء مجازا حتى يقال انها اجزاء
تحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد التقسيم
ما يتقدم اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كما للمتصل
الاجزاء الملتئمة ولا نم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى
فان انقسامه الى الكميات بدل الى الوحدات وهو معنى والا
في القسمة ان من الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب في الجنس والفصل

بالزمان

٥ الجوهر

والى الصورة وهي معنى

بالفعل

او مع امور خارجية فاما ان يكون متشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل
فان العشرة لا تركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهي متشابهة
او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كالعقل وكل واحد من المركب والا
يقتضي ان يكون ذات الستة المركبة والمنقسم اما يجب بما هو جزء له
ههنا انظار احدها انه انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما
بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود وهو
قوله فان الجزء ليس هو بالفعل منفصل بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل
هو النوع في الخارج وكذلك لانم ان الواجب لو كان عليا من اجزاء كانت
متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة
الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اخره متشابهة لانه لا يلزم
من امتناع تركب واجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم او لا تركيب فيه و
يمكن دفع هذا السؤال بان المدعى ليس الا نفي المركب من الاجزاء المالية فيه
ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ قوله فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى والكم على ما صرح وانما نفى انقسامه بالجنس والفصل
فيجي في فصل اخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا
بالجزء فيلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد بالكم المنفصل
فذو جزء لانه لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما
قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواجد
من اجزاء غير الماهية وهو اعادة شبهة على طريق الترديد في قوله ولكان
الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم او على تقدير تركيبه من
الماهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام
في بيان ذلك انه من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظ
ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى
والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت
بالفعل فهي الجسم فان اتت الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالماهية

الى الوحدات

قوام

دون ص

الهيولى

هو لا المادة اذا صارت هيولى يكون متقدمة على الهيولى فقط بالزمان
فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يكون بكون بجميع
لا واذا فعل المراد بالهيولى هو الافلاك يعم يرد عليه انه ان اراد التقدم
الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان التقدم الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة
على الجسم لا محالة واما قوله فهي كذلك الخ على ما هو كالصورة اولى فقد قال فيه
بعض الاساتذة انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة وغيرها
كما في السرير وفيه نظر لان المتقدم بالذات لازم وقال بعضهم المراد انه
لا يتم في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة اللاحقة على السرير مع السرير ليس
صورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية انما لم يكن جزءا من السرير
فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزءا كانت متقدمة عليه بالذات
ان قيل لعل الهيئة هذا السؤال على البرهان المذكور تقريره هب ان
الهيئة المركبة ممكنة لكن الانم ان هذا الامكان بالذات ينافي وجوبها وانما
يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة لابد من بيانه ونظر لان الامكان بالذات
ينافي الوجوب بالذات فقط ولكن ان بقي توجيه لانم الهيئة المركبة
لا حاجة الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا
كانت اجزائها واجبة وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهي بالنظر
الى ذاتها مستحق الوجود فهو واجبة الوجود والاصل انا لانم ان كل محتاج
الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان متحدا الغير متباينا خارجيا واذا كان
من اجزائها فلا يجب بانه اجزاؤه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان
كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب وبعضها فهو الواجب والباقي معلول
واعلم ان هذا الوجه وان كان متينا الا انه لا ينطبق على كلام الامام
حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان
فكيف يمنع كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبر ما قيل
فالوجود غير مقوم لذاتي هيئته قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير
داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لهيئته وح لم يبق غير الموضوع والمحمول

الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على المجسم بل يذكر في المثال ص

فيه ص

ان ص

فهي

منتظم

وفق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا
من ذاته فحال الشيء المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون
الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزءا منها واليه اشار
بقوله على ما عبر فانه قيل اي في المنطق ومن قوله عبر مفهوم الماهية انه يتوقف
عليه الماهية بل يكون عارضا له في اصل الفقيه لانه لا يكون الوجود ذاتيا له
يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده غير عينه
فصح ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده غير عينه وينعكس
النقيض اما ان كل ما لا يكون وجوده غير عينه يكون الوجود ذاتيا له فنضمه
الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده غير عينه ينتج ان واجب الوجود
يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا لذاته نفسه وهو قولهم
الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي هو
الاني العقل فهو جواب طابق وفي كلام الشيخ على هذا الوجه دخل مفهوم
ذات الوجود وهو ضائع لما ذهبنا اليه من انه اخارج عن ماهيته
وجوابه ان الخارج اللازم للوجود ذات الخارجة مطلق الوجود المشترك واما الوجود
هو الوجود الخاص فلا مشاحة فاه واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع
الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية اصلا على انا لا نسلم انه
مفهوم الوجود هو الكلي والتحقق فالوجود الخاص ايضا يشتمل على معنى الكون
والثبوت او لا فانه لم يشتمل فليس بوجود مطلقا واذا معنى الوجود الخاص
للشيء الاكونه وتحققه وانه اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق
ذاتيا له وايضا لو كان المطلق عارضا للوجود الخاص وغيره لم يصح
المغايرة بين العارض والمعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض
بالاشتراك اللفظي فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للواجب
فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له ماهية
كلية وهو ح لا يسبق فيقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فالامر
في هذا المقام فانه لا يوقف الا الراسخون في العلم كل متعلق الوجود

لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فيتعين ان يكون وجوده عين الماهية صح واجب صح

بجم

٢٠٩

بالجسم المحسوس بيد ان بين ان الواجب الوجود ليس بجسم ولا جسمانيا
اقول ليس بجسماني فلانه واجب الوجود بذاته لا بسبب غيره وكل جسماني
يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلو جسم احد ابعاده واجب الوجود ينقسم
في الذهن ولا في الكم وكل جسم منقسم في المعنى والكم واظن ان واجب
الوجود ليس له مثال كل من نوعه وكل جسم فله مثال كل من نوعه هذا هو البرهان
الواضح ولنسم غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ما لاحظه بعد من
وتقريره انه واجب الوجود ليس بجسم معلول وكل جسم او جسماني
فهو كله معلول اما ان كل جسماني فهو كذلك فانه يجب بالغير لا بذاته قال
الامام قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب ان يقتضي
يكون الاعراض واجبة بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لانه اللازم
وان كانت محتاجة الى الجسم كما يجب به بل سائر الاسباب ولو كانت
واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الجسم اجاب الشيخ
بان ما يتعلق وجوده بالجسم او انه يتعلق به فقد يجب به قطعا
او به وبغيره واذا وجب به وبغيره يصدق ان ليس يجب فلا
استدراك واما ان كل جسم فهو كذلك فهو جزء الاول فيه كل جسم منقسم
في الكم والمعنى ووجب الوجود غير منقسم فيهما فكيف من الجسم لوجب الوجود
بل كل من الوجوه ويمكن تحقيق وكل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب
ممكن وكل جسم ممكن اقول ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار
هيئته ان كان لنوع مقدار الاشخاص او بالنظر الى الهيئة ان لم يكن له
النوع فالسبق ان الهيئة طبيعة نوعية ومحصول ان كل جسم يوجد شيء آخر
من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المشتركة
الاشخاص في الخارج يكون معلولا لانه بعده ولما لا يكون ذاتيا بل بغيره فكل
جسم معلول وقوله من نوعه لانا نقص لفظ النوع معناه الاستثناء مفرغ
من غير نوعه او لا يسمى نوعه الا باعتبار هيئته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما
استنتج الشيخ من المقدمات انه ذكر انه ان كل جسم محسوس وكل متعلق

لا صح

اما فقط

ان م

وهو معنى النفي فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فسيجد جسما آخر من نوع صح

معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلحد ارتبطت المقدمات
والا كان ما ذكرناه كافيا يريد نفي الكر كتب بحسب الهيئة تقرير
الدليل ان الواجب ماهية الوجود وهو يقتضي امكان الوجود فلو كان
ماهية الوجود اعتبر وجوب الوجود لانه ثبوت الوجود للنفس فهو ذاتي
فلا يشارك شيئا فرالاشياء في الماهية قطعا والسؤال يمكن تحريره باحد
امرين ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك
شيئا فرالاشياء والجواب بمنع الملازمة ان الواجب لا يشارك شيئا
فرالماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية فرماهيات الممكنات ولا جزء لها
فتشارك الواجب الماهيات في الوجود لا الواجب مشاركة اياها في الماهية
انما ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب شارك الوجودات الخاصة
الممكنة في الوجود والجواب بمنع الوجود الخاص الممكن ليس ماهية ولا جزء ماهية
رفيقكم فانها بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات
وبين القائم بالغير في الماهية ويمكن منع تقرير الجواب بمنع مشاركة الوجود الواجب
للوجودات الخاصة في المشاركة في الماهية ولا جزء ما لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات
الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجواب الثاني واما الثاني
فقد حرر السؤال بالوجه الثاني وابدى في جوابه مقدمة اخرى وهي ان الوجود لا يكون
طاريا على الاشياء الا بعد ان يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات
ا وحرر الجواب على الوجه الاخير لكن يحتاج ان يجعل قول الاشياء اعم
لما هو ماهية لا يدخل الوجود في مفهومه فاعلى الوجودات الخاصة وهو خلاف الظ
والاظهر يمكن الا ذكر ما حاصله ولو عني بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود
الممكن في الوجود الموجود الممكن لكان تحرير السؤال على الوجه الاول مع لا حاجة
الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما قررناه وعلى لفظ النسخ استدراك
لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهومه ما ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها
ولا جزء منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية ولا جزء ماهية لا يكون
الوجود نفس ماهيته ولا جزء ماهيته وظاهر ان هذا بان يكون المراد من الوجود

وكل شيء سواه ليس
ماهية الوجود فان
كل شيء سواه ممكن
الوجود صح

٣١٠

لست في د

شيء

ليس نفس ماهيته شيء ولا جزء ماهيته شيء فرالماهيات الممكنة بل هو طار
عليها وح يتضح الكلام فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا
فرالاشياء في امر ذاتي هذا ليس شيئا لما ذكر لان المذكور ان الواجب
لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب ليس عين ماهية شيء آخر
ولا جزءا لها لان ماهية الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزءا
منها واما ان الواجب ليس له ذاتا يشارك فيه شيئا آخر فلم يتبين الا
ان يحقق حقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا آخر
في ذاتها اذ الوجود لا جنس له ولا فصل كما مر ثبت هذا الكلام
كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل والخاصة لقطع الاشتراك
وهو ممنوع لجواز ان يكون مطابقة الماهية العقلية للوجود الخارجي كالصورة
العقلية لا يطابقه عالم ينضم اليها صورة الفصل والا وما لم يقال لو ركب
الواجب من الجنس والفصل لزم ان يكون له ماهية كلية وهو ح
واكثر اعتراضات الفاضل الشارح متعلقة بما مر وجه الكلام الا ما هو ههنا
بان حقيقة تعالت وهي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان
وحقيقة منافية للامكان واختلاف اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات
وحرر السؤال بان هذه الحكم لمنع الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كون
وجوده انما ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته وجود الوجود فيكون
جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى والجواب بان
وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزء منها بل عارض لها ومستفاد
عن فيض الوجودات عليها مشاركة الواجب اياها في ماهية الوجود
وايضا كما خالف حقيقة الله حقيقات الممكنات في اللوازم كذلك وجوداتها
فاختلاف اللوازم لمنع حقيقة تعالى يقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات
الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير لمنع صحة الاستدلال باختلاف اللوازم
على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة تعالى مخالفة لوجودات الممكنات
في الماهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذا قوله ان تعالى منفصل بذاته لا

ذاته تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود المشترك
الاشتراك المساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لا بد وان يكون بامر
خارج وجب ان يكون الانفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر
زائد وقد الزم هذا في الهيات الشفا بقوله الوجوب لا ينبغي ان يشترك
بين الواجب والممكن في الوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته
وهذا يقتضي ان يكون استبداد ذاته نفسه عن غيره بهذا القيد لا يكفي
واما الاعراض المبنية على ان ذاته الوجود بين فهي منقولة ما
واما ما تقدم عن الشفا فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل هو في
الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات
الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال الموجود الخارجي عن المعدومات
لا يحتاج الى شيء آخر غير ذاته هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من
الجنس والفصل مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يحصل من اللوازم
فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد بالتوابع
اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل احد المقسمين تركيبا اي
الحد المركب من الجنس والفصل او من الفصول خاصة في التركيب بحسب
الماهية ففي الحد المقسمي لم يكن المراد مطلق التعريف الحدي فقول الحد اما ذاتيات
او بالتوابع وكل منهما مشتق اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه ليس
له لازم لانه منفصل بالحقيقة عما عداه فكما لا يشتمل له لوازم مفارقة
او صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم مباينة فلا يكون تعريفه بالتوابع اما
المفارقة فلعدمها واما المباينة فلامتناع التعريف بالمباينة ورد بانه
من تحرير لفظ الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق
على الواجب بيانه انه ليس يعني الوجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان
المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل كما ثبت
لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ذاته موضوعا
الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولسنا نسلم ان المراد الموجود بالفعل وانه

صادق

على الواجب لكنه لا نم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات
فلا يصح جنسا صادقا عليه والبيت اليه والبيت بالقول واعلم في قوله ذلك
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ان
قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول
هو الاستدلال من وجوب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المشهورة
نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما
القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود الواجب و
بعبارة اخرى كما يثبت الحق ويستدل به على الخلق واسم فيثبتون
الخلق ويستدلون به على الحق فظ تقيينا اشرف واوثق والله اعلم
في الصنع والابداع الايجاد الممكن يكون سبوقا

بزيد بالصنع

بعدم اولا والاول هو الصنع والثاني الابداع فقد تسبق الى
الاوهام الغائبة ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفاعل
من جهة الحدوث اي من وجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو
اخراجه من العدم الى الوجود وهو المعنى المشترك بين منشأ الفعل والصنع وا
لايجاد فان قلت فقولنا المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه
عن الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقولنا اعني احداث الفاعل
تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم
لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالآخر والغرض
التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال المعنى المشترك
بين منشأ الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لهما او لم كان نظر كلام المتكلم
الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مرادفة على مختلفة الدلالة على المعنى
كما سيجيء المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت
هذا ينافي ما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول
كما جعل الايجاد مشتركا بين معنيين فيتقيد عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم
قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول اخرجه من العدم فقد زال حيثيته

اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما فرض وجود العالم واكثرهم على ان الاحتياج
لا يزول بعد الايجاد فان المعقول محتاج الى العوض لوجود الفاعل فيه فهو
وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل الا انه محتاج اليه في البقاء ولهذا
قال وقد يقولون والجواب عن شبههم اما شبهة البناء فهو انا لا نم
ان البناء فاعل بل البناء يحدث ميولا قسرية في الاحجار والآلات
وبحركتها بانتباه تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال
على الترتيب الذي يصنعها بعضها فوق بعض وتمت الاوضاع والهيات
هي البناء فالبناء سبب لحركات الآلات والحركات معدات
لحصول البناء فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما شبهة الثانية
فانا لا نم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو تحصيل الوجود والحق
واخراجه من العدم وليس كذلك بل التاثير هو استتباع الموثر والتعلق
به بحيث لو انعدم الموثر انعدم ويستحيل وجوده بدونه وجود الموثر
عدم مثل تاثير الحقي الذي هو النور والنقش وبالصورة في المرآت ما دام ذو الصورة على الحالة وهي لشبهة الثالثة
انا لا نم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده
مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود الواجب
بالغير وح يندفع اليه بالاستغناء الى واجب الوجود بالذات
يجب علينا ان نحلل آه لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المعلول بالفاعل
من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اضداد شارح في تحقيق
هذا المذهب والطال كما سبق اما دوام الجهات فقال اذا كان شيء معدوما ثم وجد
بسبب فذلك الوجود بالغير بعد العدم تسمية مفعولا سواء كان هذا معناه او
انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساواة
ليس بلازم معينة في الصدق اذ ليس هنا لامعنى واحد بل المساواة في اطلاق
الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم الحدث وبالعكس
وانما سماه مفعولا تمييزا فانه اذا اراد تعبير عن الموجود بغير بعد ما لم يكن

اما على نسخة م

الشرح

الشرح

عبر عنه بهذا اللفظ ليس بل لاحتقار واذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلم
يريد به معناه ويقول المفعول هو الصادر بشعور وخبرة جاز
ان ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلم انسب بالعرف من اصطلاح فلهذا
استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في
اعم قوله اعم من معنى الحدث وفي اعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا
اخص من باطن ان جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا يرى
مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط والحدث بالمعنى الذي هو المباشرة
يقابله الحدث بالآلة من وجه والحدث انما يكون حدوثه عن الفاعل
لا بتوسط شيء هو الحدث بالمباشرة وانما يكون حدوثه بتوسط
شيء وتلك الواسطة انما يكون من الفاعل ايضا او لا فان كانت ايضا
من الفاعل فهو الحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بتوسط
الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو الحدث بالآلة
ويكون الحدث بالمباشرة يقابله الحدث بالآلة من جهة هي اشتمال على وسط
ليس من الفاعل ويقابله الحدث بالتولد من جهة اخرى هي اشتمال على وسط
هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار
لا بد فيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك واستعمل الحدث
على ازمنة وللمفعول الانسب ان يبقى استعمل المفعول على ازمنة
للاحداث فان الشيخ استعمل الحدث ولا الحدث بل المفعول
والفاعل اقول ليس هذا البحث خاصا بلو دون لغة قيل
كلام الامام ان الشيخ يحتج ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان
يكون باختيار او بالطبع او بالآلة او غير ذلك وهذا الاحتجاج لغويا
ليس من شان الحكيم وليس في جواب الشيخ ما يدفعه فقلنا جواب الشيخ
ان هذا لا يتحقق بالنقل بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا
نقول ان مفعول والذي اجمع بين الالفاظ المتشابهة اشتقاق والا لما
في اللغة فان الصنع والايجاد يدلان على شعور واختيار بخلاف الفعل

قوله ٣١٥ قال الشيخ

ليس م

بينهما

ووضع الفعل في آراء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المشتقات فيرجعون
الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بارادة فرد الشيخ عليهم باستنهاد
العرف لما ذكر انه مصطلح ههنا حقق البحث في مقامين احدهما
ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو والثاني جهة التعلق اما في المقام الاول
فهو انه اذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شك ان هناك
وجودا بعد عدم سبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم
شيء فعلا او لم يسم فلا يضر ذلك في الغرض فهناك ثلثة اشياء الوجود
والعدم وكون الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي
صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض هذا
الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث او من
جهة الامكان قال الامام البحث هنا اما من ان المحتاج الى الفاعل
من المفعول اي شيء هو انه عدم سابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا
بالعدم واما من سبب احتياجه الى الفاعل هو العدم السابق او الوجود الحاصل
او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذا الفصل محمل محتمل لكل واحد
من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه واما البحث
عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له
ولا الحدوث اي كون الوجود بعد العدم لا كيفية متفرعة الى الوجود له
فيقال له اما ان كلام الشيخ محمل فصريح بل صريح في الامر الاول
واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة للاحتياج فهو فائدة افاده
غير متعلقة بمباني الكتاب لكل واحد ان هذا البحث في المقام
الثاني وهو ان الوجه المتعلق بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق من جهة
انه ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول
غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا
الى مفهومه اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير
دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق

بالغير

بالغير اما المسبوق بالعدم فظ واما غير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن
من ذاته يكون من غيره فهو والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون اعم
بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من الجهتين ليس
لواجب بالذات اذا ثبت هذا فنقول ان التعلق بالغير
يكون للمسبوق بالغير دائما نقرير للقصد فانه لما استدل على ان التعلق
للوجوب بالغير ثم ذكره بان التعلق ليس يكون مسبوقا بالعدم ترتب
عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائما اطلالا لما ظنه المجيب والنظر ههنا
من وجوه فانه المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم
اما العموم بحسب الخارج فلانه ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب
محدث وكيف لا يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم
ولئن كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلانه ان الواجب بالغير اعم
مطلقا من المسبوق بالعدم فانه مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضي ان
يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا
بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب
بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم يشير الى السبق
بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب
ان الباطل من خارج ولو سلمنا ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير
لكنه هذا الاستدلال خصوصية بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم فرد
لا مطلقا ولئن سلمناه لكن نسلم ان المحمول على امرين بينهما عموم
في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان
الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب
اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات
والوجوب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم وفرادعى ذلك فعليه
الدليل وقوله فان لو كان لحوق للاخص بذاته لما كان لاحقا بغير الاخص
ليس بتام لانا لا نسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق بغير الاخص

اكده
٣١٧
بالغير صح
او العموم بحسب
المفهوم فان كان
المراد العموم بحسب
الخارج صح

بالذات غاية ما في الباب انه يمتنع بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز
اشتراك الامور المختلفة في اللوازم واعترض الفاضل ابن سبع
قال الامام لكم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة اما انه تكلم فيما لا حاجة
اليه فغاية الطنب في الفصل السالف في ان المتعلق بالفاعل وجوده لكن شيء
ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلانه
جعل النزاع ههنا ان احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والذي
ان الدوام هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان
العالم ازلي وازلية لا تنافي افتقاره الى المبدع تعالى والجمهور قالوا لو كان
ازليا لكان مستغنيا عن المبدع فلا يستغني عن الفاعل لاستحالة اجتماع
الازلية الى الفاعل واذا اختلفوا في الازلية فالدوام الذي هو ازلية واحدة اولى
بالخلاف ثم انه لم يتكلم في هذا الفصل باثبات اللازمين بل صادر على المطلوب
لان قوله سلمنا كونه غير الوجوب بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد
القسمين احدهما وجب الوجود لغيره دائما والثاني وجب الوجود لغيره
وقتا ما ليس معناه الا ان الدوام كما ان يكون واجبا لغيره متعلقا به
وهو اول المسئلة وايضا قوله لو فرضنا ان المسبوق بالعدم وجب لذاته
لم يفتقر الى الغير هو ايضا محل النزاع لان الذين يذهبون الى ان علة الحاجة الحدوث
ذهبوا الى ان من تحقق الحدوث لا يصح الحاجة وان حصل الامكان فاما ان
ان صحيح الحكم ان المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فما هذا الاطناب
بل صحيح ما ذكره فمن اول الفصل الى آخر هذا الفصل كله حشو وان كان
تلك التفصيلات بيانية ذكرته في البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول
لما كان الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل في حيثية الحدوث
ضرورة اذ حيث عدم العدم على الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين خطأهم
ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون
وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات
وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما كفى في بيان خطأهم بكنه سلك طريقا آخر

اوجه

لا يستغني

٣١٨

وليس بغير

وليس بغير الطريق بلازم على ان فيه فائدتين تحقيق عليه الامكان وابطال
عليه الحدوث فوضح المفعول بانه المحدث وان اعتبره اصحابنا منه لانه
نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يتحقق من الممكنات شيئا غير المحدث عليه
المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم ان تعلقه به على اي جهة فيس في المقام
الاول ان للمتعلق وجود والمفعول والقوم وان كانوا موافقين في ذلك الا
ان الاتفاق ليس بحجة في الحكم وعلى الحكيم الممكن بالبرهان سواء كان متعلقا به
اولا ثم بين ان سبب المتعلق الوجوب لغيره لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول
متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلب الشيخ في هذا
الفصل الا انه اذا كان الدوام يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو لامكانه
لا زمانه فهذا البحث لا زمانه لا لامكانه بسبب التعلق هو الامكان فالدوام اذا كان
ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا ان ليس مطلب الشيخ ههنا على ان الامام
حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المطلوب
واما قوله زعم ان علة الحاجة الحدوث فمن تحقق تحقق
ان الحاجة وان لم يتحقق الامكان ليس بشيء لانه ذهب زعم كما لا انه زعم كاسد
فان الوجوب لذاته يمنع ان يحتاج الى الغير والالم يكن واجبا لذاته قطعا و
قال الشيخ اما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لانه
ههنا خلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده
سواء كان جائزا او لا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل وجوده وما لم يكن
المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب لذاته
متعلقا بالفاعل حقق في الكلام ان المتعلق هو الوجود فرجنا الوجوب
بالغير لا فرجنا الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل
في سائر اوقات وجوده وليس مقصودا بوقت الحدوث وكل
مفعول لا معنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق ان
هذا الوصف انما لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لانه يؤدي
اليه عاقل المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق

حدوثه لا فيه وجوده
فالشيخ حقق في
الفصل المتقدم
ان المتعلق بالفاعل هو

على ما صح

لا يقال

بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس مخرج الموجود
من العدم الا متعلق الحركة فان الحركة المعدوم مع بل لا معنى له الا ان يكون موجودا
بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق
له بالفاعل اصلا ثم يفهم من مذهبهم ان هذا الوجود لا تعلق للفاعل الا وقت
حدوثه وحدوثه هو من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النط
لان المتعلق هو الحدوث كما قلته فالحدوث في محل النزاع السبق مقابل
الوجود بل في مقابل الامكان وليست دعوى ان من يقول المتعلق هو
الحدوث فسبب التعلق عنده اي شيء هي بل هو الحدوث الاضافي
فليس هذا الكلام الا منوشا وقولهم الكلام المتعلق حادثا او غير حادث
بناقض ما قرر من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله
محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم
لان هذا البحث ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج
المعلول في سائر اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل الاوهام الخاصة لو
فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل
لم يحضره اصلا كما نبه عليه في آخر الفصل فانه فرضنا ان علة الحاجة الامكان
ويكون الممكن غير موجود ولا تعلق بالفاعل لم يتفق ونقول قد ذكر اولا
ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث
ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة مثبتا
لها فلو لم يكن مفيدا لكان اشتغالا بما لا يعنيه قال واما قوله ولم
يبين ان الدوام مضاف الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب
بالغير لا ينافي الدوام وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدوام لمن
كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ
لم يبين هذا المط اصلا وانما قال الذي ذكره ليس بيانا فاعل مقابلة
على المط وما ذكره انه لا يصلح جوابا عن المصادرة على المط واما
بيانه ان علة التعلق هو الوجوب بالغير فنوع ناف لما سبق من انه

قدم

٢٢٠

البحث

البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد والتحقيق ان الخلاف هنا لفظي
قال الامام لا خلاف في ان الدوام هل يصح ان يضاف الى المؤثر ام لا فان
المتكلمين اتفقوا على ان العالم بقدرته ازلا يصح ان يكون مستندا الى
علة موجبة لكنهم نفوا القول بالموجبة والمعلول الازلي لا بهذا الدليل ان بالدوام
الازلي يستحيل ان يكون مضافا الى المؤثر بل لا بد له من قدرة المؤثر
والعلة الفعلية لعلى ان الازلي يمكن ان يكون مستندا الى الموجب وان
يكون مستندا الى القادر ثم قبول الدوام هل يصح ان يكون مضافا الى المؤثر
يقال الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما ان المؤثر المختار فلا يصح فلا خلاف
فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازليا
هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهذا خلاف لفظي صرف اقول الخلاف
في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة مقدار يسير لانه لو كان علة الحاجة الحدوث
استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء الحدوث ولو كان العلة الامكان وجب
افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث
فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت
علة الحاجة الامكان فانه لو كانت علة الحدوث امتنع احتياجه فلما لزم الخلاف
فلو لم يكن في تلك المسئلة خلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف لكن
الخلاف في ان علة الحاجة المؤثر الامكان او الحدوث مما لا يمكن ان يحدث
يدفع لغاية شهرتهما واما كلام الشيخ في فصل الامام نقل في رفع الخلاف
عن القوم قضايا ثلثة بعضها غير مطابق احدها هذا المتكلم يجوز ان يستند
الازلي الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فقد نقل
عنهم بانهم نفوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك بل
كتبهم بل الامر بالعكس وثانيها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضا
كذب لما ذكرنا وثالثها ان الحكماء يجعلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا
ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة
بين القدرة كون الذات بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك والشرطية

يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار
فالمراد بقاء اتفاقا على
ان الازلي

يستند الى وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم سنة بلية الفعل واقع دايما ومقدم
نيرطنة الكرك غير واقع دايما بل يجيئون تارة من العلم الازلي فعل ازيا سنة
الى فاعل تام في الفاعلية وهذا البحث جميع لانه يبحث عن العالم المشتمل على الاجسام
والجسمانيات المادية واخرى يجيئون من المبدا الاول ازفاعل تام في الفاعلية
معلول ازلي فهو يبحث عن وجوب الوجود بذاته وآثاره وآثار ازلية فيكون من
الالهيات الالهية وفي البحث الطبيعي نظر يريد بيان ان كل حادث
مسبوق بوجود غير قار الذات والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان
لم يكن فيكون ر قبل مرة ذات لا البعدية بالقياس الى القبلية وكذلك القبل لا
لا يجامع البعد فان الحادث ليس بوجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع
القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه قال فالقبل ليس نفس
العدم لان العدم بعد كما العدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه
يكون بعد وقبل معا فهو امر غير غير قار الذات لانه اذا فرض حركة ينطبق
نهايتها على نهاية حدوث الحادث يكون من مبدا الحركة وبين حدوث
الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة او كل جزء يفرض من مسافة الحركة
فهو قبل الحادث فيكون هناك اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة
فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو از يكره والاعتراض وجوه الاول انه قوله القبل
ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم المقيد الذي يتحقق الى الحادث او مطلق العدم
فان اريد المقيد فلا نزاع بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل
لا يكون مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد اعني الذي يتحقق الحادث
الثاني النقض بالآنية فانه لكن ان القبل يكون لنفس يجوز لهوا زمان يكون بعد فانه
قبل الآن الذي هو قبل مغاير لذلك الآن الذي هو بعد فيقول لك العدم الذي هو قبل
الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده فان هذا العدم طارد وكذلك ازمان زايل وفرق
بين الطارئ والزايل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن فيكون وجوده
قبل وجوده بالضرورة وكذلك ناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع
سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لا نسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة

بعد

٣٢٢

من م

ينطبق

ينطبق على اول الحادث قلنا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت
لا يتجدد فيه ولا يتصرم فلا يكون ذلك القبل يتجدد ويتصرم فلا يكون غير قار الذات ولئن
سلمنا انه غير قار لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المنصرمة المتجددة
والجواب عن هذه الاعتراضات ان الزيادة في القبل بالذات فانه
لا يدرك اذ معروض القبلية ان عرضه القبلية بالذات
فذلك وان عرضه القبلية لواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل
بالذات وايضا نقول ولسبب القبلية نفس العدم لانه معروض
القبلية اذا كان قبليا بذاته لكان نفس القبلية اذ لا شك هذا فنقول وجود
الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى القبلية فلا يخلو معروض
القبلية بالذات والا لكان معروض القبلية بالذات يستحيل ان
يكون معروض البعدية فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم لئلا العدم لو انحصر
لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والالم يصر معا وبعد فتعين
ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا للعدم وعروض القبلية
للعدم لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا لجواز ان يكون معروض
القبلية للعدم لواسطة ذلك المعروض حتى انا استدللنا على وجود ذلك
المعروض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير قار
بل هو متجدد ومتصرم لان ذلك القبل مستند الى الازل وكل جزء يفرض من مسافة
سابقا على جزء آخر فان القبلية التي في مسافتين يكون قبل القبلية التي
في مسافة فهناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة لكن بالمنع وذلك
في بادي النظر فانا نرفع فرض الحركة بطريق التمثيل حتى يتبين وذلك الالم يكن
في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل كمل التقدير والزيادة والنقصان
لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول واز يد منه الى موسى فيكون مقدارا والى
ان المعروض القبلية بالذات جواهر احدها انه يكون ان يكون لها جنسا
فان قبل زيد الى نوح يكون اعظم وقبل زيد الى عمر ونحن ثم الى آدم
خالد ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضناها فان فرض

حقزاص

٢

بعدية

٣٢٣

امر ح

له

بعروض م

ثم م

الحادث الى مبدأ الحركة ينفصل الى قبل الى وربع الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثها ربعها
الثانية ان تلك الاجزاء لا يجتمع معا بل كل جزء يفرض فهو قبل ما يتصل الى آخره
بعده ما يتصل الى آخر الى لغة انه يقبل التقدير والقبل بذاته لا باختلاف التقدير
منفصل لقبول الالف مثلا الى الآحاد غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها
في الوجود فهو الزمان فلا يقال انه الحركة فان الحركة ليست كم في ذاتها لعدم ثبوتها
التقدير في نفسها اذ لا يقال حركة طويلة بل حركة في زمان طويل او في مسافة
طويلة نعم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا حيث يكون تغير
وتجدد بل تدريجي وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل جهة بل من جهة عدم
الاستقرار بقي ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه في الوجود
فلا يكون الزمان موجودا فيقال هذا الامتداد وهم ثم توجد في الخارج الا ان يجتمع
لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا يجتمع تلك الاجزاء معا
كان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان
في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره
وذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لا جزء له كل في العقل
وذلك لا امر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل له امتداد في الذهن اذ الفرض
انقسامه كمون اجزائه لا يجتمع في الوجود معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا
الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمتحرك ولا يكفي انا نذكر العقل
امتدادا الى الازل ونحكم على آحاده ذلك الامتداد بكون احدها يتقدم
على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فعلم ذلك على ان في الخارج
شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق
في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بدقيق التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة
في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يعقل بسيلان الحركة بمعنى القطع وكذلك
الموجود من الزمان شيء غير منقسم يعقل بسيلان الزمان كما ان النقطة يعقل
بسيلانها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قولهم هناك شيء يتجدد ويتصرم
ان اراد بانه يتجدد ويتصرم في الخارج فلا شك ان المتجدد غير المتصرم لهما

يوجد الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على الآحاد بعضها غير الزمان فيكون الزمان
موجودا وبعضها معدوم وذلك ينافي القدم في ثانيه وان اراد به انه يتجدد ويتصرم
في العقل فهو باطل اما اولا فانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان
المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اعراضان لا يمكن
معروضهما معا في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نعقل العقل
بحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج ولا اجزاء بالفعل فيه
ولا يكون ذلك الا لوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان
اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود
في الخارج واما الثاني يتجدد ولا يتصرم فالجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار
الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان الدليل
المذكور استدل به احد ها ان المتقدم والمتأخر يعني بهما القبلية والبعدية ليست
نفس العدم ولا ذات الفاعل ولا فعل لهما في اثباتهما معروض القبلية
امر غير قار وذلك ظاهر لكن يمكن ان يقال ان ايرادهما لدفع توهم ان القبل
هو العدم او ذات الفاعل اذ يهما قبل الحادث وبانهما انه يكون توجيه الدليل
لو جعل الاول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية يقتضي القبلية
وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية
والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا يكون الا زمانية فقبل كل حادث زمان الثاني
ان وجود الحادث بعد ان لم يكن لو قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد
ويتصرم وهو الزمان فلا كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية
او تجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك
احدهما لا يخفى وقد علم من هذا انه لو لا ايراد المتقدمين لما احتيج الى اثبات
القبل بالذات بل يكفي في الباب وجود القبل في الجملة — واعلم ان
الزمان ظاهر الآنية اراد ان يبين انه لم وسم هذا الفصل بالتبيه
والفصل الآخر بالبث زة فقال لما كان الزمان ظ الآنية خفي الحقيقة اما
انه خفي الحقيقة فظ واما انه ظاهر الآنية فلانه سيأتي بحكم موهم بوجوده

فلانه

٢٢٥

المتقدمين الفاعلين

بعدية

فيكون م

حتى ينتهوا الى الشهر والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت يجب
ان الزمان مطلق ظاهر الآنية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بطلب بل
وهو المطلوب فما هو ظاهر الآنية ليس بمطلوب فما المطلوب وما هو المطلوب فما
الفصل ليس بظاهر الآنية فلا يمكن التعبير عن الفصل بالشان فنقول
كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر البين فان الحادث ما كان ثم كان وكل
معناه الا ان هناك زمانا ما كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظ كان
مشعر بالزمان على ما صرح الامام في اعتراضه بعد ثم لا مكان لمن
بقي كان قبل معدوما او كان الله تعالى موجودا بين الازل كذلك لنفس العدم
ولا ذهن الفاعل والا فلا احتياج في البينة اليه فهذا حاصل الدلالة المذكورة
وهو في غاية الجلاء ان يتعقل واعلم انه انما يتم ههنا متمسك بنفي متين
لنستحقين بها في دفع شبه الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال على
وجود الزمان بوجود الفبلية والبعدية الى ضربين اي الذاتيين فان الفبلية
والبعدية عليهما الزمان ذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء آخر لو قوعه في
زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المنقضي والمتجدد فلئن
عاد السايل قال المنقضي اما يكون نفس المتجدد وهو خ او غيره وح يحتاج الى
الزمان فلا يكون منقضيا فلنعد الجواب بان المنقضي والمتجدد بعد فرض حصول الزمان
ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وقوله لا يصح تعريف الزمان بما فرق
بين المتصدق بماهية الزمان وتصورها بنية فان الفبلية والبعدية لما كانتا
فرجوا من الزمان كان الظاهر صحة تعريف الزمان بهما لكن امكن الاستدلال
بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما فلا يصح تعريفه بهما اطلاق الامكان
ما لا بالذات الفبلية والبعدية لكن تصور الفبلية والبعدية الذاتيين موقوف
على تصور الزمان فيلزم التعريف به دورا ثم ان سئل وقيل انما يلزم
الدور لو كان التعريف بالفبلية والبعدية المختصين بالزمان وليس كذلك
بل بمطلق الفبلية والبعدية لكن ما كان مطلق الفبلية والبعدية شاملا للزمان
والمكان وغيرهما وقع التمييز بينهما لا يكون معا اجاب بانه لا بد في التعريف

ان صح

فهذا المميز لكن المعية منقسم في مقابلة الفبلية والبعدية وليست ههنا
الا زمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح تعريف الزمان بالفبلية والبعدية
الذاتيين لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف
على التصديق بوجود الزمان فيلزم اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو ظاهر
على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الآنية لم يلتفت في البينة
عليه الى ذلك فان الغرض من البينة ليس الا الايضاح ما فيه خفاء بسيط عبارات
واكشف عن خفيات اي مناط الحكم فاقتد المطلب منه لا ينافي ذلك واعلم
ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الآتي بالفبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان
مخالفا لما صرح الشارح بهذا الحيث الى اخلال في تلك المقدمة الثانية وان الفبلية
والبعدية الزمانيين اضافيان لان القبل لا يكون قبلا الا بالقياس الى البعد
وكذلك البعد وهما ليستا موجودتين في الخارج لكن وجودهما يتوقف على وجود الجزئين
فزمان معا وهو ح فيحتمل وجود الفبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل
لشيء يدل على وجود موضوعهما كما اذا ثبت الفبلية لعدم الحادث دل على
ان موضوع الفبلية بالرأي موجود وههنا سوال وهو ان يقال لم لا يثبت
ان لا وجود للفبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك
ان الامر الاعتباري يستدعي وجود موضوعه في الخارج فهذا الكلام مبني
على امرين احدهما ان يقال ان موضوع الفبلية يتجدد
وينصرم ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا ينصرم فيكون موجودا في الخارج
واعترض بان الكلام في دلالة ثبوت الفبلية والبعدية على وجود موضوعهما
والدليل فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان المنقضي
هو الفبل والمتجدد البعد والفبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لا بد ان
ينصرم احدهما ويتجدد الاخرى فيدل على وجود الموضوع في الخارج
وثانيهما انه لو ثبت لزم القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان
يكون في العقل وليس كذلك لاجتماعهما في العقل حتى يعرض لاحدهما الفبلية
وللآخر البعدية او في الخارج فلا يخلو وجود الموضوع في الخارج وهذا المعنى

والكشف

الاختلال

٣٢٧

هو

بالوجود والعدم فانها لا يجتمعان لا في الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت
العدم في الخارج فان السبب المستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية و
البعدية لا تحليلهما الا باعتبار الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية
والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج
لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالى الآنات فح لا يلزم من
ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدم تكييف
يستدل بها على وجود الزمان اذا اعترفت بهذا اندفع الجوابين واتجاه
ان يقال شارح معروض القبلية والبعدية على ما صرحت به اجزاء الزمان
وهي معدومة في الخارج فكيف يدل على وجود معروضهما او يقال معروض
القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كان موجودين في الخارج
لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه ح والحاصل ان القبلية
والبعدية لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز
ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا متعلق
القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المعقول لا الموجود
في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية لبسبب انها انما يعرضان للامتداد
العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على
سبب المعروض فاشار الى هذا المعنى اشارة فصل سبق الحدث
بالمادة حيث قال الامكان فرجيت ان متعلق باعتباري يستدعي لا
موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه اما نفس
القبلية فليس هو الموجود بل حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري
لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتبار احدهما فرجيت عروضها
لاجزاء الزمان بحسب الذات وح لا يلزم في زمان آخر والثاني
فرجيت ذاتها فلو لم يوجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون ثابتا
فيكون له قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات لا تتسلسل
بل تنقطع بانقطاع الاعتبار وفي قول لا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور

عرف

٣٢٨

التسلسل في الامور الاعتبارية ليس محالا فيتبين بقول لا يتسلسل ان معنى ذلك
ليس ان الامور الاعتبارية ميتة وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب
التسلسل في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن
لا يقوم على اعتبار امور غير شاعرة بان العدم لو اتصف بالقبلية او انهم
قالوا عدم كل حادث قبل وجوده فقد وصف العدم بالقبلية فلو كانت
وجودية لزم اتصاف المعدوم بالوجود وانه محال والجواب ان القبلية
امر اعتباري فيصح لحوقها للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث
فلو قيل هذا ينافي ما ذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم فنقول
المراد ثمة معروض القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التي
ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس
الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات التي رجيه فلا يجب ان يكون
الموصوف بها موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود
في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في نكتة الاجوبة ما زاد على هذا من اعتبار
وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزم والجواب انها
وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده
كما مر مرارا ثم انه اشتغل بالمعارضة هذا النقض اجمالي وتقريره
ان الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح لجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان
زمان آخر وذلك لان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الآخر فليس هذه القبلية
قبلية الواحد على الاطلاق فان اجزاء الزمان لا يوجد معا فلم يحصل
هذه النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من اجزاء الزمان في زمان آخر
وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم لا يمكن
ان يكون الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم اجزاء
الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان متنقض لذاته بمعنى ان ماهيته
وحقيقته يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت
القبلية والبعدية الى صدقهما فيه من زمان آخر واما الحادث فليست كذلك

فاذا انقطع انقطعت
السلسلة قوله وينبغي
ايضا اعتراضه صح

٣٢٩

الاصح

بعض ص

لان الجزء المتقدم بعد حصوله متاخرا وبالعكس فاجزاء الزمان لم يكن كونها فيه
وبعده امس واما فلا يلزم كون اجزاء الزمان امتدادية او قطعية في
المتبة فان كانت متدادية في المتبة استحال ان يكون بعضها متقدما بالذات
وبعضها متاخرا بالذات او الاستحالة المتدادية في المتبة بحسبان يلزم مساوقة
في اللوازم وان كانت قطعية في المتبة لزم ان لا يلزم الزمان مستقلا واحدا
بل مشتملا على اجزاء بالفعل فلا يكون مركبا من اجزاء لان كل جزء من
الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاءه المفروضة بعضها متقدما
وبعضها متاخرا لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتاخر لا يتحققان
اصلا على اجزاء في المتبة فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء
بالفعل والمقدر انه جزء واحد هف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا
وثانيها انه سلمنا ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته لكن حصول
منه ان المتقدم الذي لا يجامع المتاخر يكون انه لا يكون باعتبار زمان محيط
بالمتقدم والمتاخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدما على
وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق انما
انما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك
في حصول القبلية والبعدية اذ المعنى يكون اليوم متاخرا عن امس انه غير حاصل
عند حصول الامس واما انهم فلم يثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا
لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء حتى يكون معنى تاخره انه لا يكون حاصلا
عند حصول ذلك الشيء فلا كفى في حصول القبلية والبعدية في اجزاء
الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبلية
والبعدية اللذان لا يوجدان معا لا يتحققان في الزمان الى زمان آخر
ولا يتحققان في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه كما لا يخفى
قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين
كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان تسلم
ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل نفس

آخر

آخر فالاولى ان يقال كما ذكره الامام ان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس
ليس ان اليوم لم يوجد مع امس والا كان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم يوجد
معه بل معنى وكنا ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظ كان يشعر
بزمان ينقضي فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد
مع امس لكن المعية اضافة والاضافة متاخرة عن المضافين فلا يكون المعية
نفس اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في
زمان لا يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم ان
يكون للزمان الذي مع المؤكد زمان آخر والجواب بجزء الجواب
موقوف على مقدمة وهي ان الموجود الغير القار الذات لا يمكن
ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود معا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد
فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بمجرد تصور ذلك
الاجزاء من ملاحظة امر آخر وهو الزمان فاذا فرض له اجزاء
لا يكون تلك الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متاخر
وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر خارج غير مفهوم
اليوم وامس بل بمجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما هو
حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة
شيء آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتاخرا
وانما يحكم العقل بتقدمه او تاخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم
او متاخر اذ هذه المعقولة فيقول الزمان مستقل واحد غير
قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء
فتقدم بعضها وتاخر بعضها ليسا امرين موجودين عارضين لها
بسببهما صار بعضها متقدما والبعض متاخرا كالسواد والبياض العارضين
للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض وليس معنا قولنا التقدم والتاخر
عارضان للاجزاء الزمان بحيث ذاته ان اجزاء الزمان موجودة
في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج عارضان

لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء بنفسها اقتضاء القول بالحصول
بل حتى انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم يحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء
وتأخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم والبعض متأخر
الى تصور امر غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فانه يتصور
اجزاءها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتأخر البعض وانما يتصور
متأخرا او متقدما لو قوعه في زمان متأخر ولهذا لا يقف السوال الا
عند الوصول الى الزمان فانه اذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني على
ذلك الحادث فيقال مثلا لانه هذا الحادث وقع في واقعة زيد
وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة
على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة يقال
لانها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السوال قطعا و
هذا التحقيق ظاهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان
ان قدرت استحال ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا
نقول هذا انما يلزم لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج
ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتأخر وليس كذلك فليس
معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم
بعضها وتأخر البعض لوجود تصور الاجزاء لعدم الاستقرار
وكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح
اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب
الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه فانه متقدم
فان القبلية والبعدية التي لا يجتمعان لا بد ان يكون بحسب الزمان
اما في اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد
واما في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حديث
المعية فمعية الحركة للزمان هي معنى كون الحركة في زمان
ومعية الشيئين للزمان هي كون معنى احدهما حين معنى الآخر

الحركة

اي كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن
المعية بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة
والزمان في زمان يريد بيان معية الزمان فقد علمت ان قبل كل
حادث امرا مستقرا والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير والتغير
ههنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لا بد لها
من متحرك فالزمان يتعلق بحركة جسم متحرك ثم ان كل زمان فرض
فهو حادث فكل حادث وكل حادث فقبله زمان وكل زمان قبله زمان
آخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب
انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مر من
في فرض الحركة المنطبقة تنبيها على بداية الحادث من ان العقل حكم بنصف
الحركة اقرب الى النقص من ابتداء الحركة بعد وازيد هو كمية الحركة
لا من جهة المسافة والحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل المسافة او زمانه
فانا لو فرضنا حركتين باحديهما في وسط والاخرى في وسطين
ولا ينظر الى المسافة والزمان لا يعلم طول احديهما وقصر الاخرى
فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة
فلانا ننطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة اما
كل المسافة فنعرض لها الكمية بحسب المسافة ولسنا نقول ان للحركة
كمية عرضية وللتجدد كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة
والنقصان يعرضان الحركة كمية المسافة كما في السواد الحاصل في الجسم واما
من جهة الزمان فلانكم ننطبق على الحركة حتى ان الحركة من نصف الزمان
نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين
جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة التقدم والتأخر التي يجتمعان من حيث
ان المسافة يقسم الى متقدم ومتأخر في الوضع يجتمعان في الوجود
وجهة الزمان جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة
لا من جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان في الوجود فانما جهة المسافة

والزمان ليس كميته للحركة فرجته المسافة بل فرجته المسافة بل فرجته التقدم
والتأخر الذين لا يجتمعان فانما جنة الزمان قال الشيخ في الشفاء
التقدم والتأخر في الحركة انما يكون اما للمتقدم والمتأخر في المسافة او للمتقدم
والمتأخر في الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت
الحركة بحسب ذلك الانقسام الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم
الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك
الانقسام حتى ان المتقدم من الحركة هو ما حصل في المتقدم من المسافة او الزمان والمتأخر
من الحركة ما يحصل في المتأخر من المسافة او الزمان لكن المتقدم والمتأخر من
المسافة يجتمعان في الوجود دون الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون متقدم
والتأخر في الحركة خاصيتين من جنة ما بهما اي المتقدم والتأخر في الحركة لا من جنة
ما بهما للمسافة وتلك الخاصيتان كونهما لا يجتمعان ويكونان اي يكون المتأخر والمتقدم
معدودين بالحركة فانما نعد المتقدم والمتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة
اذا تجزأت مهما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتأخر اكثر وان كانت
اقل كان عددهما اقل فعدد الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة
هو الزمان كما ان الحركة اذا انقسمت كان مقدار ما الزمان فالزمان عدد
عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر بانقسام المسافة لا بانقسام
الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف
ههنا الزمان بالمتقدم والمتأخر في المسافة لا في الزمان لكان يلزم الدور كما عرف
في الاشارات فانه قال من جنة التقدم التي هي الذين لا يجتمعان وليس
هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور وقد تبع في الاشارات
بخلاف ما في الشفاء يريد بانه كون كل حادث مسبوقا بموضوع
او مادة الحادث قبل وجوده اما لانه يمكن ان يوجد او لمنشأ
ان يوجد والمنع لئن يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانفكاك فهو قبل
وجوده فكان ان يوجد في مكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه
لان القدرة معدة لامكان الوجود وعدم القدرة لعدم الامكان

فلو كان

فلو كان امكان الوجود يقتضي امرا ثبوتيا في نفسه وكونه مقدورا بالقياس
الى القادر لا يلزم سبق ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر
ثبوتي ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر ثبوتي في نفسه
لانا نقول المراد ان الامكان امر ثبوتي لا بالقياس الى القادر فيكون
معبرا لكونه مقدورا اما ان يكون جوهرا لا في موضوع او عرضا
في موضوع والاول باطل لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون جوهرا فهو اذن
عرض موجود في محل اي قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث
فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فظهر بان كل حادث
فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع
تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة
لو حذفت من البين لتم البيان وهذا لانه لما كانت القدرة سابقة على
وجود الحادث كان الامكان سابقا عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي
فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكان سابقا
يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي واما الامكان الذاتي
فان كان الاول فلا نم ان كل حادث قبل حدوثه يكون الوجود فيه
لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود فلنا
لنسلم الحصر وهو ان كان انا فلا نسلم الاحتياج الى محل غير
الممكن بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان في نفسه غير ممكن اجاب
عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ما ذكره الشيخ في الشفاء
تقريره ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان
الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض
والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض كون الشيء
شيئا آخر كوجود الجسم ابيض فالممكن لئن يوجد اما ان يكون ان يوجد شيئا
آخر او يكون ان يوجد في نفسه فان كان يكون ان يوجد شيئا آخر
فلا بد من وجود ذلك الشيء ضرورة ان يكون شيئا آخر كما في الجسم يكون

وح ح

ان ص

احتياج

تفصيل

ان يكون ابيض لان الامكان هنا اضافة الى وجود الابيض وهو وجود للجسم بالعرض
لا يكون لشيء شيئا آخر وهكذا ما يلي الجسم يمكن ان يوجد الابيض فليس
معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ابيض والعرض في قوله
هو يكون لشيء بالقياس الى وجود شيء آخر لا وبالقياس الى ما ضرورة
موجودا آخر التغيير عن معنى الوجود بالعرض لعارضين متغايرين بالمعنى
فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد شيء لشيء آخر
وثانيهما ان يوجد شيء شيئا آخر ولا شك ان شيء يوجد شيء شيئا
آخر ولا شك ان متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده لشيئا آخر و
بالعكس وكما يمكن ان لا يكون ان يصير سواء فان الامكان فيه بالقياس
الى وجود الهوائية للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض وكما يمكن المادة
يمكن ان يكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فان امكانها
بالقياس الى وجود الصورة للمادة التي هو وجود للمادة بالعرض
لا وجودها في نفسها فهذه الامكانات تستدعي شيئا خر يمكن ان يوجد
شيئا آخر او يوجد لشيء آخر بالعرض وهو موضوع موجود
معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن الذي
ان يوجد في نفسه فهو ما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره او مع
غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا ابتداء من غير علاقة بينه وبين
غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره او مع غيره فهذا
الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد بكثرة اذا كان
موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان
موجودا ابتداء من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد
كان قائما بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل
وجوده ممكنا ان يوجد بكثرة اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره
او مع غيره فلا يمكن ان يوجد قبل حدوثه الممكن ان يوجد قبل حدوثه
قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره

الجسم

مشقارب

امكن

وانما يمكن

وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير حدوثه
ان ذلك الغير لو كان معدوما لا يمنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير
موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه
حامل وجود ذلك الشيء انما يصح في الذي يوجد في الشيء واما
الذي يوجد مع الشيء فهو موضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه
ذلك الشيء وهو ليس بحامل الوجود وان كان بحيث متى وجد كان
قائما بذاته من غير تعلق بغيره يمتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا
لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض والا لكان موضوع
فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدم ان لا علاقة
بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده
جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من الاضافة بجوهر فهذا الممكن
اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود
الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء
لشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع
شيء دائما كان فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء
الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور
امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المركبات
هو امكان وجود صورها في مواد لها واما امكان النفوس فهو امكان وجود
متعلق بالصبح ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات
محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت بادنى تامل تعلم
ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما في
البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحوادث
امكانا ذاتيا لم يختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود
النفس متقاربا بالقياس الى البدن الاول والبعد وبالنسبة الى العناصر بعيدا و
العالم فيه بعيد والى المادة البسائط فيه قريب والى النطفة اقرب ثم

وجوده

له

ذاتيا

الى العلة ثم الى الصفة ثم الى الله فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون
امكانا واذا اجاب بقوله وامكانات هذه الاستبارات وكثرة الجوابات
فظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او مع
وان الاعتبار من احدها من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا
قارن العدم لشيء قوة تخليف قسرا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها
بحسب التشكيك واختلاف بالقرب والبعد والاستكمال وذلك لا يكون
الا بحسب استعدادات متفاوتة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا
يختلف من حيث تعلقه بذاتها من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار
امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب في الامتناع
فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه
نظرا الى وجود موضوعه بقي على الاستدلال منع وهو انا نسلم ان الحادث
لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود كان امكانه وجوده اما جوهرا او عرضا
وانما يكون ذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه ما ثبت
ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخ اما ان يكون موجودا في
الخارج او لا يكون وان كان فالامكان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان
موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فذاته متعلق بالامر الخارجي من حيث
تعلقه يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث التقدم والتأخر وهذا الجواب
وان كان يفيد انسداد باب دفع الاشكالات الامام اليه لكنه لا يتم في
العقل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا نسلم ان الحادث
قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يلزم ذلك لو كان كل حادث
لا يوجد الا في شيء وبيانه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او
جوهرا وهو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شيء او مع
شيء لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا وانما الممكن وجوده قبل حدوثه
لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته غير متعلق بغيره فلو امكن
وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته وانما

اختلاف صح

يكون قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا لا يمنع ان يكون جوهرا
قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هف واذا ثبت ان كل
حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجوده
في شيء او معه وهو المقصود فما يقول المانع هو ان يكون بشرط العدم لا
في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده ولئن
لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق
الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن
ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفاء لا يثبت ان الحادث
قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا يدان يكون امرا موجودا
قائما لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث
ممكن الوجود هف وفيه نظر لانا نقول لا نم ان امكان الوجود لو لم يكن
موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يلزم ذلك لو لزم من انتفائه
بدء المحال انتفاء المحل الخارجي وهو ممنوع فان الموصوف بوجوده في الخارج
وزيد امر في الخارج والا لزم ان يستدل على المط بالامكان الاستعدادي
بان يقال لا شك في امكان الحادث وامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان
وجوده عن المبدأ او لا فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان
لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط الممتنع يكون بعد
او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث والشرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود
الحادث المتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو ممتنع
والا لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة او على عدد غاية
يكون مطلق العدم وهو ايضا ممتنع والا لزم قدم الحادث او عدمه
فكل شرط يكون معدا لا ما يفتقر بالبعد الا ما يكون الشيء موقوفا على
عدمه اللاحق كعدم الجسم في وسط الاجياز فانه لا بد منه لكونه في
منتهى الاجياز لا يعني ان الكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط

ضرورة انه لو لم يكن موجودا صح

المحدث

والا لزم كون الجسم في مكانين معا وهو ممتنع بل يعني انه يكون في الوسط
وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون في المتأخر عنده الشرط المستلزم
كما اشار اليه بقوله وجود الحادث الى افاضة الفاعل فلا يلزم تحديث
بحسب حدوث كل شرط شرط حال مقربة للحادث الى ايجاد الفاعل
فتلك الحال المقربة لا يكون قائمة بالحادث لانه غير موجود بعد بل موجود
آخر وذلك الوجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث اولا والثاني ضروري
البطلان فتعين الاول وهو الذي يسميه مادة وتلك الحال المقربة امكانا
استعداديا وسئل بعض الحكماء هل يزول الاستعدادات عند حصول
الوجودات فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام
فلا يزول وهذا مثل النطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان تكون علقة
وجب ان يزول عنها استعداد النطفة فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة
النطفة لم يزل عنها صورة النطفة بناء على ان افاضة الصورة
بحسب الاستعداد فعند حصول استعداد صورة العلقة فاضت
عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد
المضغة زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي
الى الاستعداد التام للانسانية فلت انهم قالوا لكل صورة سابقة
من مادة اللاحقة فالنطفة ما لم يتصور بصور عدة في الاطوار لم يتصور
بالصورة الانسانية ولا يمكن ان الصورة السابقة لا يجتمع مع اللاحقة و
لو كانت الصورة السابقة هي الموجبة للاستعداد اللاحقة فاذا انخلعت
بحسب استقرار اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة
موجبة للاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواترت عليها
الحركات الفلكية والاوضاع تحصل بوساطتها الهيئات حاصلة هي استعداد
الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل
في الاستعداد او لا لانه لم يكن لها دخل لم يكن معدة وان كان لها
دخل يلزم انخلاعه بانخلعها والتحقيق ان الاستعداد معقول بالاشتراك

على معنى

على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة
الفاعل فالاستحقاق الوجودي يبقى مع تبدل المعد قطعا واما الكيفية المقربة فهي
متغيرة عند الحدوث كالخفق وفرق تحقق هذا الفرق فرعه بقول ان المعد
عدمي عدم سابق ازلي وعدم لاحق ازماني فالمعلول يتوقف على
عدم المعد اللاحق والشرط فيكون شرط معد وهو لا يجتمع مع المشروط
وشرط غير معد وهو يجتمع معه وتحقيق الاعداد تقريب تأثير العقل اما المعد
والاعداد بالطبيعة اما مادة وابدان يعني مادة ازلية تأثير مؤثر اما مادة
متكونة وابدان ولا شك ان المعد يقرب اما الوجود كالرمس يقرب للبيوم
فلو لم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية
بكلها لا تبقى مع المعد حتى اذا وجد المعد انتفى الكيفية الاستعدادية
وان اطنبنا في هذا المقام فلم نجد مخلصا من تكرار المعنى الواحد في عبارات مختلفة
لانه مشار الامام وفرق الاقدام قطعة من اقوال الفاضل
الشارح قال الامام العقل بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود بطلانه
الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان
او بغيره كما ان قبل الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا واياما كان
فاذكر توجه سقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فقط واما اذا كان فلانه
ح صح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي بضرورة
اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك
شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا
لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث
قبل وجوده معدوم بالضرورة ومتى عز العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض
هذه المعارضة بان المنع متميز عن الكل مع ان نفي محض وهو نقض اجمالي
سمى الامام في تنبيه معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح
بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كما هاهنا والاعتبار يصحح
فحشا الخبط هنا عدم الفرق بين الى رهيات والاعتبارات ونقول

كما ان لزيد مثلا
عدمين عدم سابق صح

ليس بموجود

ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء
اذ كذلك في العقل فنعم وان اردتم به انه كذلك في الخارج فلم وكيف
للمسلم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان وهو ظ ثم قال لم قلتم بان الامكان
امر موجود وقال بل على انه ليس بموجود وجوه احدها انه لو كان موجودا
لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجواب انه امكان الحادث امر اعتباري
في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق
بشيء خارجي وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه بهذا الوجود
ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث
تعلقها بوجودات خارجية يستدعي وجودها وثانيهما وهو قوله هو امكان
بل الامكان وجود في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان
اذ تقرير الكلام هنا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي
ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا طايل تحته والمراد ان لا وجود
في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج وهذا ما وجد من
قول الامام حيث قال صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج
بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا الوجود
الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحقيقة تحقق الامكان بالشيء
الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا كان امكان وجود
في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتباري
في نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه
موجود في موجود خارجي هو العقل واذا اعتبر وجوده بالنسبة
الى ماهيته يعرض له الامكان آخر لكن لا يتم الا بالنظر الى الاعتبار لا الى الامور
الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة
والا فحصولها في العقل جهل بانا نقول لانه انما ان لم تطابق الخارج يكون
حصولها جهلا وانما يكون جهلا لو كان حصولها في العقل على انها امور
خارجية وليس الامر كذلك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات

طابقت

حصولها

في الخارج

في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث
انها في العقل فالعوارض العقلية موجودات الخارجية غير موجودة
في الخارج من حيث انها احكام وعوارضها وموجودة في الخارج من
حيث محكوم عليها اي من حيث انها اشياء وموجودات في العقل
من شانها ان يحكم عليها بشيء وتوصف بشيء والحاصل ان الامور الاعتبارية
لها حيثيتان من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء
من شانها ان توصف وهي بهذه الحيثية موجودة في الخارج لوجود العقل
في الخارج ويلتزم اب في ان قول واحكام الموجودات آه زايد داخل
في جواب السوال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية
حينئذ تؤخذ اما ان يكون موجودة في الخارج او في العقل واما كانت
يوم ان يكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظ واما على
التقدير الثاني فان العقل موجودة في الخارج والموجود في الموجود
في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها
لمن له ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير
اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل
والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم منه
يصير اصلا فكانه تصور الخارج مكانا للعقل والعقل مكانا
للامر الاعتباري فكانه الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون
موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين ومن اعجب العجب
ان يكون موجودا في الخارج باعتبار معدوما في الخارج
باعتبار نعم الزنا وربما يكبو الجواد قد يغير ضبعيه وثانيهما
ان الامكان لو كان موجودا في الخارج لكان اما حالا في الحادث
قبل وجوده او في غيره وجوابه انه قد تبين ان امكان الحادث
هو امكان شيء في شيء فذا اعتباران احدهما انه امكان في ذلك
الشيء وثانيهما انه امكان شيء فباعتبار الاول عرض من العوارض

انها

يكون

وذلك الشيء حاصل فيه وبالاعتبار الثاني اضافة للشيء بالقياس الى وجوده
فكونه نفسا للشيء بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره باعتبار الاول
وثانيها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا
لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية والوجود فيتقدم تقدم الوجود على
الامكان وجوابه ان الامكان يكون اعتباريا لا يستدعي تحقق المعتبر
الا في العقل لكنه مستقل بامر خارجي فيكون موصوفا به موجودا
في الخارج كما تقدم في بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير
موجبة لكن المطلوب من الدلائل كون الامكان غير موجود في الخارج
وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصح للجواب اللهم الا ان يوجه
الاسود بان يقول لو كان الامكان معدوما لم يستدعي فعلا خارجيا
لكن المقدم حق لكن الوجوه المتقدمة فانها مشتركة لكن الجواب لمنع
الملازمة ويكفي ان يقول في المنع ان الامكان وان كان معدوما في الخارج
الا انه متحقق بامر خارجي فهو يستدعي بعيد ويستغني عنه وذلك الاطناب
لكن الامام لم يورد الاسود كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث
قبل حدوثه فكون الوجود فيه لامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا
والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فكان النفي
والاثبات بين الامور العدمية لا يحصل الا عند اختصاص كل منهما
بخاصة بها تباينا عن الآخر ولا معنى للوجوه الا ذاك فانقلب
المعدوم موجودا وهو محال فتعين ان يكون الامكان امرا ثبوتيا
فاما ان يكون جوهرا وهو محال لان الامكان حاذ اضافة فلا يعقل
كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال
بعد القدح في امكان الحادث قبل وجوده للشيخ ان الامكان
امر وجودي بل عدمي للوجوه المذكورة ثم ما ذكره من عدم الفرق
بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق
بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولا نعم بالضرورة امتياز

واحد

قال صح

امتياز بعض العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي
عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط فعند الحصل
كلام الامام في هذا المقام وفي المكشوف النبيه ان لا وجه لاجوبة
الشارح عن هذا الكلام اصلا على الامام خالف ترتيب البحث
في تقديم المعارضة على النقض وهو منع الدليل بحسب ثم قال
لو استدعى امكان الوجود موصوفا موجودا لكان كل ممكن الوجود
كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع و
جوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان
الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده
وامكان القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بمشيته بالقياس
الى وجوده فان قيس الى ماهيته كانه في العقل كعرض في موضوع
وان قيس الى وجوده كان كما صار مضاف اليه اما الصغرى فلان
الاولوية ان حصلت فيلزم ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان
او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث
تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث
تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى ثم جرا فيلزم التسلسل الامور
المترتبة الموجودة معا وايضا باطل لان التوقف اما على وجود
فيكون حصولها موقوفا عليها وعلى عدمها وعدمها حاصل
قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا
يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعد ما لحصول عدمها في
الوقت واما الكبرى فلان الاولوية ليست بشيء فلا يفتقر الى
المادة كما في الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية
لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما ازلي لوجوبه في ذلك
لانه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والا لم يتخصص
بالتخصيص اذ تاثيره بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية

قوله صح

زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستفادات
الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على عدمها وجوديا بل
على عدمها مطلقا والا لزم تقدم الحادث على عدمها اللاحق فيما يتأمل
كلام الامام على منع ومعارضته ففي هذا الكلام اشارة الى دفعهما اما
المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما المعارضة فلانا نختار
ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه على
عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولى اما
ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه
منع الكبرى بعد التسليم لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم المعارضة
في الصورة لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولى كما لا يلزم من
عدم الوجوب ان لا يكون زيد اعمى واعلم ان ما حصر الشيء
عن غيره بحيث لا يحتمله معه التأخر معقول بالاشتراك على قسمة معانيه والمراد
بضبطها ان يبقى المتأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بشرط ان يتقدم
المتقدم ترتب باعتبار المعتبر واحد الآخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب
الاعتبار فهو المتأخر بالرتبة او المتأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما
في صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا
من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب
فالمتأخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو المتأخر بالشرف او يحتاج وهو
المتأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة للمتأخر وهو المتأخر
بالعلية او لا وهو المتأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك ما حصر بالطبع
ويخص المتأخر بالعلية باسم المتأخر بالذات فيكون كل من المتأخر
بالطبع والمتأخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنى عام وخاص
والمتقدم والمتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما لان المعلول تابع لعلته
فقط والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا
ما ذكره الشارح وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التأخر

اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو تأخر صح

بالعلية لا بالعلية

بل المعتبر في التأخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية بل عليه قول الشيخ
في شفاء اذا كان وجود هذا اعني الحسن فان ما وجوده الغير عنه هو العلة
الفاعلية وفي مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست
علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى
المفتاح وغيرها وح لا يكون المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع وقد
اطلق اطلق اسم التأخر بالذات في مباحث الحدوث اذ تأخر على التأخر
بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير وليست اي
هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان حصول المحصول الى المتقدم
متوقف على ان يحصل المحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما منه
المرور وايضا الضمير في بينه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام
لكان تقدير الكلام لهذا المعنى يتوسط بين الوجود والقدرة الوجود فمن
الظاهر ان قوله في الوجود على هذا احسن لا معنى له وعلى ما في وبه نفسر كلام
الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا
غير آخر فلا يستحق هذا الوجوه الا بعد وجود الحسن وباقي الكلام لا طائل
تحته وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي المناسب لغرض ايراد المثال للتأخر
الذاتي اما اولا فلكون الكلام في اقسام التأخر واما ثانيا فلمطابقة قوله
بعدية بالذات وحمل قول الشيخ الوجود لا يصل على كلام الشيخ
ههنا على تحقيق على ثبوت التقدم بالعلية اما بالجزء الاول فهو ان
الشيء اذا كان علة تامة استحال وصول الوجود الى المعلول الا
بعد وصول اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه لو حركت المفتاح
او تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود
مربا لعلة ووصل الى المعلول كلام فارغ لما اراد به ان العلة موثرة في المعلول وقد بين
انه لا يتحقق التقدم وان اراد اشتراك آخر فعائد من تصوره واثبات الكلام
اهل العرف وهو ركيك لانا لا نعلم انهم تصوروا امر ذلك التأثير او غيره
وجواب الشارح قد يقرره ان حمل الشيء الذي يعبر له بحسب ذاته

قوله ٨٦

قوله ٧٠

قوله

ترتيب هذه المقدمات الى ان العدم او اللاوجود حال الممكن بحسب الذات والوجود
حال الممكن بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير فيكون وجوده مسبوقا بلا وجود
بالذات وهو المطلوب الثاني فهذه مقدمات اما انه العدم او اللاوجود
للممكن بالذات فلان الممكن اما ان لا يصل الى الخارج او يصل الى العقل فان قيل لم
الى الخارج فاما انه يكون في الخارج مع وجود علته او لا مع وجود العلة فانه لم يكن
مع وجود علته في الخارج فيكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع وجود علته
فالممكن بذاته الغير في الخارج معدوم مستحق للعدم وان لم يصل الى العقل
فاما ان يعتبر مع وجود علته او يعتبر مع عدم علته او لا يعتبر مع شيء
منهما فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا
لكان مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال
الغير الممكن اذا لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود وانه حال الذات الا يكون
لشيء بل غير فانه قلت لانم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته او عدمها
لا يكون موجودا ولا معدوما فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما يعتبر العقل
وجود العلة ويكون الممكن موجودا بمعقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما
عند العقل فان العقل اما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمها باعتبار
عدم علته واذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عنه
وجود الممكن وعدمه وقد سبق الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله وتلك
الشبهة ان كان ذلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
وقيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود في نفس الامر واما
ان الوجود حال للممكن بحسب الغير فمنوط واما ان ما بالذات اشار اقدم
على ما بالغير فلكن رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات
يقتضي رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون
العكس ولا معنى للتقدم الطبع الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان الممكن
اذا كان مسبوقا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا الاستحقاق
ليس لكون بالذات والا كان ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن يستحق الوجود لذاته

بالذات

العقل

بالذات

وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته فثبت ما بين عدم استحقاق
الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد على الغير
فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم
اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم او اللاوجود بل في
بعض الحال لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا كان ممتنعا وان كان المراد اعتبار
عدم الغير فنسلم ان الممكن لو انفرد لكان مستحقا العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق
ليس لكون لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله فما يكون الانفراد بالغير اذا
وجوابه ان الشارح لم يقل ان الممكن لو انفرد لكان مستحقا العدم او اللاوجود بل قال
الممكن لو انفرد لكان مستحقا العدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا
على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود وبه السؤال والا لكان
الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق العدم ومعناه سلب استحقاق
الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح الشارح بهذا المعنى في قوله والمنشأ
العقل فلم يستحق العدم والمطلوب فالمدعى احد الامرين وهو ان الممكن اذا
انفرد عن الغير استحق العدم او يستحق الوجود واحدهما لازم لكن الممكن اما في
العقل او في الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع
اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير
لممكن وعدم العلة ايضا غيره في العقل فالانفراد عن الغير هنا عدم اعتبار
وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر
الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين في
الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير هنا هو انه
لا يكون موجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسمين
الاخيرين فرقا وكذا وهم ان الممكن بحسب الخارج على نفس القسم مع وجود العلة
ومع عدمها ولا مع الامرين لان المراد انه ليس له بذلك الاعتبار القسمان
الاخيران في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع
عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما انه يستحق العدم ان كان

فهم

مع عدمه

استحقاق في صح

بالقياس الى الخارج او لاستحقاق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وجب ان
استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك ان عدم استحقاق الوجود لذاته
واحد الامرين لازم وهو المطلوب هذا غاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر اما
احد ما ان استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال
بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فهو ذاته فيكون عدم استحقاق
الوجود مستندا على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فما ذاك
الا الطلب على ان الحدوث كون وجود الشيء متاخرا عن عدمه تاخرا
هذا التاخر ان كان لازما كان زمانيا وان كان الذات كان ذاتيا
وتاخر الوجود عن العدم استحقاقيا لوجود لاستلزام تاخره عن العدم المتقدم
الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه تعسف لا يسبق
وثانيها انه لا يلزم من كون النفي بحيث لو ارتفع ارتفع شيء آخر دوران العكس
لتقدم له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم متاخرة عنه بالطبع مع
انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم يجوز العكس بل لو ارتفع شيء
لارتفاع
لارتفع آخر يدور العكس ايضا متاخرا عنه وارتفاع ما بالذات
وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه دلالة يدل تقدمه
على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبعي ان يكون المتقدم
بحيث يحتاج اليه المتاخر ويحتاج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم
ويدل على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة لقائل ان يقول انما
يتخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول
العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الآتي بالبتة وعن
تلك القضية في هذا الفصل بالبتة وان كانت زمانية فكيف صارت
ههنا منتجة والا فكيف صارت منتجة بالبتة وجوابه انه ذكر
في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى
فلذلك عبر ههنا بالبتة وثمة بالبتة والمنسوب اليه اما ادى اي
البتة اما الى ادم فيقال ادى بالقصر والفتح واما الى ادته فيقال

عنها صح

ادى

ادى بالمد والكسر وهو خطاء لوجوب رد الجمع الى الواحد في البتة
بتة وبتة زة في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح الخارجية
على الآخر الا بالسبب والبتة عليه وثانيهما ان السبب في بتة واجب
اي السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والبتة زة ايضا وتحقيقه
ان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ
لا وجه للامتناع فنقول له سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون
ما فرض علة تامة علة تامة لانه لو لم يكن ان يصير وجود المعلول بحسب
العلة اولى من العدم ولم يبتة اما صدر الوجوب لان نقول المعلول مع تلك
الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك
الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى
وح ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي
الممكن المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو ح وان توقف لم يكن
العلة تامة هف وفي فوائد الامام ان الفرض في هذا البحث البتة
على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في موثرية الباري في العالم
اما ان يكون ازلية او لا يكون وانما نلتفت لانه لو كان من شانها حادثا
لا فتقر الى موثر فيعود الكلام فيه وبتة فيتعين ان يكون الامور المعتبرة
في موثرية الله تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر
على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح
بلا مرجح والترجيح بلا مرجح وتخصيص الاول دون الثاني بمفهوم ان علة يكون
بحيث يمكن ان يصدر عنه ب فمتى كان الحيثيات التي فرضناها
او قدم احديها يلزم التركيب والا لزم انتفاء بعض ما في الخارج فيتعدد
الصدور ويستلزم التركيب او تعدد الصفات في الخارج فلو اتحد الحقيقي
وهو ما لا تركيب فيه ولا صفات وجهات في الخارج يستحيل ان
يصدر عنه غير الواحد في الخارج هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في الشرح
ولا اشكال عليه الا ان يقال ان ايثر تغاير بحسب الخارج مفهوم ولم لا يجوز تغاير الحيثيتين

هذا صح

ملك

قوله

اعم كونه بحيث
مصدور عنه صح

ان يكون وجوب آن يكون في الخارج فرجيث يجب عنه ب وان اريد تغايرهما
في العقل فلا نم انه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج وهو ظ والجواب ان
المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى الاثر مغاير الحصل منه وذلك الاثر
وتلك الخصوصية وقد عبر الشارح عنهما بالصدور وغير الانفصال وبشار
الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان اصدرنا حركات متعددة
فلما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقلها
ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فكذا سائر العلل الفاعلية
لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا وانها لها مع كل منها خصوصية بالنسبة
لها بالنسبة الى آخر وما يوضح هذا ان كل ممكن يستحق بوجوب الوجود
صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته
او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما
كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين
هذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان
الشيئين ان قوما يلزم التركيب وان لم يقوما فذلك الواحد يكون علة
لهما لان الملزوم علة للازم وح يكون عليته لاحدهما غير عليته للاخرى
فيلزم التعدد وينتهي الى التركيب ويرد عليه انا لا نسلم انهما يحتاجان
الى علة وانما يحتاجان لو كانا وجودين وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم
ان الملزوم يحتاج ان يكون علة للازم قال قلت اللازم اذا كان خارجا
عن الشيء عارضا له لم يكن له من ان يكون معلولا مقولا حينئذ العقيم
انما يحتاج كما تحققها في العلة الفاعلية لا في كل علة والمنع الاول يندفع بما ذكر
وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون
علة لها وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع
الصور والمنابيل الا ان المعلل ربما يفرض الكلي في صورة ويستدل
عليه ولا يعد فيه ولا سيما اذا كان الدعوى واضحة والمقصود
زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله وزيادة الوضوح

امر وجودي والعلم
ضروري ثم ان تلك
الخصوصية لو كانت
نفس ذلك الواحد
كما في الواحد لم
يصدر عنه الا اثر
واحد والا امكن
ان يحصل عنه اثر آخر
بلا اعتبار حالة اخرى
وخصوصية [illegible]
اخرى م

فما
مخصوصة

بدص

حيث

وانك

حيث قال وذلك الشيء آه وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان
معا لين احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق
بل المراد ما اذا كان علة لوازمه وهذا التقييد انما يستفاد من خصوص العلاقة
بالله تعالى وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق الحقيقي اما ان
يكون احدهما مقوما والا بل يكون كل منهما خارجيا والاول يقتضي التركيب
فانه كتب لا يتوقف على كونها مقومتين وانه بينه فرما فقد احتج
وهو انه اذا كان احدهما مقوما والآخر خارجا لكان حيثية التقويم
غير حيثية الاستلزام فلا بد ان يكون لحيثية الاستلزام مبدأ فان كان
خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى ما هو مقوم والمراد بذلك اللازم
في قوله حيثية استلزام وذلك اللازم هو احد الشيئين المعلولين الى اصل
بحيثية الاستلزام يلزم منه تركيب اما في ذلك الشيء لما ذكر ان جميع
الاقسام ينتهي الى التركيب وذكر اقسام التركيب والظاهر كلام الشيخ
ان الشيئين اذا كانا مقومين فاما ان يكون التركيب في الماهية او
في الوجود او فيهما لا بتفريق بان يكون حيثية ماهية وحيثية اخرى للوجود
والشارح قال التركيب اما في ماهيته او بسبب وجوده بعد كونه شيئا متميزا
اذا كان شيء في نفسه منقسم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او
يكون التركيب بحسب تفريقه الى اجزاء او الى جزئيات واما
حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه
الحصر ان يقال التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد
الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو تركيب الجسم من المادة والصورة
واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود فهو تركيب الماهية
مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشيء المنقسم الى
جزئياته او الى اجزائه وتفريق التركيب اما ان يحصل بعد الوجود
اولا وانما هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة
والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء اولا وانما كتركيب الموجود من الماهية

ذلك م
المحتمتين
انما يكون بل مقومتين
للماهية او للوجود
او بالتفريق
اي المحسوسات
بدلان على
التركيب فاما

والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات الشيء الواحد اذ فيض
كلها المجموع وفي هذا الذي حمل الشارح عليه ان حصول التركيب بالتفريق
غير معقول وهم المنقسم اما الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والا لكان
جزئياته بل اجزاء قوله وعارض الفاضل قد علمت ان تغاير الحيثيتين
يستلزم واحد الامرين اما تركيب العقل او تعدد صفاتها كما نص الشارح
عليه قوله بل وشيئان اي الشيء موصوف بصفتين والامام حمل
كلام الشيخ على ظاهره وحكم بنهايته الى ان تغاير الحيثيتين معلوما يستدعي
تركيب العقل في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور
لو صح يلزم ان يسلب عن الواحد الشيء واحد فانه لو سلب عنه
شيئان كالشيخ والحجر المفهوم سلب الشيخ عنه غير مفهوم سلب الحجر عنه
فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا
معلولين لعلتين لاحدهما غير علية الآخر ويعود الكلام ضمنا او ينتهي الى
التركيب وان لا ينتفي الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من
انتفائه بالجلوس شيئا غير المفهوم من انتفائه بالقيام وان لا يقبل الواحد
الشيئين واحدا فان قبل احدهما غير قبول الآخر وهذه
النقوض مندفعة بالمنعين المذكورين لورودها عليها لا على اصل
الدليل وتحرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول يتعدد الا
الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب
عنه فسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب عنه يجب مسلوب آخر
وكذا اتصاف الشيء لو يتصف غير اتصافه بآخر وقبول الشيء
المقبول غير قبوله لآخر وكما ان السلب عن الشيء واتصافه وقبوله
يتعدد بتعدد الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة
عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز ان يتعدد السلب والاتصاف
والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فلا
يتوقف الا على شيء واحد وهو ذات العقل لم يكن له حيثيات

بذهابه

فعلينه

متعددة فتعدده لا يكون الا بتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور
التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانا
قلنا ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد فلانه لو توقف على امرين
يكون احدهما ممكنا لاستحال تعدد الواجب فيلزم ان صدوره يتوقف
على امرين فيلزم التسلسل والا يلزم الممكنات الى مبدأ واحد وهذا غاية
توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف
او القابل اذا كان له حيثيات فتلك الحيثيات اما ان يكون
اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات
اعتبارية واما ان يكون خارجية وح يعود الكلام لانها اما ان يكون متقومة
فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان يكون عليته لهذا غير عليته لذاك
ويلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا ولئن تزلنا عن هذا الكلام ولكن
الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات والنسب فلو عنه واما انه لو
توقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهم حسبرا فانما يلزم لهم
لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض
المتوقف فانا لا نقول صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف
على الصادر والمصدر والصادر لكن له صدور هو نفس ذلك الصدور
فلا يستلزم اصلا وقوله الصدور يطلق ويطلق على معنيين منظور فيه
ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا يجب اصطلاح القوم
بل الصدور الغير الاتفاقي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا
شيئان الصدور وهيئة الصدور فالصدور وهم كان اضافيا
الا ان اضافة الصدور وهي المخصوصة التي للعقل ليست اضافية على
ما اشرنا اليه قبل هذا واحتجوا على ذلك بانه لو لم يكن كذلك
ان لا يلزم من تجوز تخلف المعلول عن العلة التامة فاما ان لم يجوز ذلك
يلزم العقل بحوادث لا الى نهاية لان وجب الوجود على ذلك التقدير
لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث ما والا لزم قدم قصدور الحادث

نقولنا

اخر يتوقف على حادث آخر وهلم جرا ونعزر الوجه الاول انه لو وجد
الحوادث لا الى اول فالتسلسل يكون لها كلية حاضرة اى اما كل الحوادث
موجودا او لا يكون كلها وجودها موجودا والاول باطل لاستحالة انحصار
الغير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا
وعلى ما ذكرت فانى الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون
كل واحد موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون لا نهاية لكلية حاضرة
في الوجود وهو ح وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن لها كلية حاضرة لا جزاء لها
معا فانما في حكم الكل مستدركا لا حاجة اليه اصلا لانه ذلك يقتضي
قدم الفعل الحكما لتسبيه على قدم فعل الله تعالى بوجبين الاول من حيث
الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته وجب في جميع صفاته الاولية
وكل ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن
العلة التامة فيلزم قدم الفعل والتقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية
وانما من حيث الفعل وكونه انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معلولا ثم يوجد
الى العدم لح لا تغير فيه حتى يكون اما لكون الفاعل عن ايجاده اولا في بعض
الاحوال عن ايجاده في بعض او حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولا
في بعض الاحوال عن صدوره في بعض بل لو كان صدوره واحيانا كان
في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا بالحقيقة
رد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان يقتضي لوجوده او كان
ممكنا بعينه وهم الفرق الاول والثانية وتقييد العدم بالصحيح احتراز
عن عدم الحادث المسبوق بالمادة واما توقف الواحد منا فقدم
على الجواب مفقودة وهي ان يكون معنى توقف الحادث على حادث
آخر او احتياجه اليه انما موجودا معا وتوقف وجوده اما على وجود
الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج في العدم اي انه
معدوم لانه الحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث
الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث

الفعل معدوما

اولا صدوره كان في جميع الاحوال صح

اصلح فيه

قال المص صح

الامع الحادث الاول و الحادث الآخر لا يوجد صح

فلعلم

فلعلم فصوا فرتوقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له اذ يكون فيما مضى وقت
لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم يبتدئ الحوادث وينقضي ما لا نهاية
له منها ثم يوجد هذا الحادث فلنرجع لنستفسر وقال قولكم يلزم ان يكون
وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة
اليه وهو ح ان عنيتم ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية
موجودة كل منها في وقت فلا نسلم انه ح بل هو عين صورة النزاع
وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث
اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم بعد ما هذا
الحادث فلا نم الملازمة وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو ادعاء
المستدل على ان كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الاخير الا
عدد متناه فيجمع هذه الاوقات كلها اذ لا فرق عندنا بين الجميع وكل
واحد وليست رجوعا الى اى وقت فرضتماه وقول الشارح وكان
وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له
مشتمل على التناقض لانه فرض كذا الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من
الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومي اللهم الا ان يراد
بذلك الوقت اليوم اي وجود الحادث اليومي في اليوم متوقف على انقضاء
ما لا نهاية له لكن كلمة خلاف الظاهر والعبارة المنقولة ههنا ان يقال ان عنيتم
بقولكم لو كان قبل كل حادث حادث الخ غير النهاية يكون وجود
هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث
يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات متناهية حتى يكون في الاوقات
ما لا يوجد فيه حادث فلا نم الملازمة وان اردتم توقف الحادث على انقضاء
ما لا نهاية له في اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلانه التالي
مم مراده ان الشارح في القدم والحدوث سهل جواب الامام وهو
ان مسئلة الوحدة حينئذ غير مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما
فانه قدم الممكنات لا يستلزم وحدة صدورها دلالة وكذا حدوثها

بل هو عين الشق الثاني من استفساره صح

سوال صح

فلا اثر للقدم والحدوث في مسئلة الوحدة فتعلقها بمسئلة الوحدة
في قول بعد ان يجعل الواجب الوجوب واحدا فان من التحصيل اجاب بان
المراد انحصرت في مسئلة التوحيد بالتفتيش المسئلة القدم وقد اشار
الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب الخط السادس
لما ترجم هذا الخط على امور الغايات ومبادئها وترتيب فالاسباب
ما ذكرها كانت فاتم الشيخ في هذا الخط نفي اولا غايات فعال المبادي العالية
ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك
كلامي في الغايات ثم اثبت مبادي الغايات وهي العقول ولما كان بان
الحادث مقتضيا الى اثبات العقول بدنا تم اقدى الدلايل الاستدلال
على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات فقدر تبا لمباحث الخط
على ما عنونه بهذا خلاصة ما ذكره الشارح وقول الامام اول المقصد في
هذا الخط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله منظور
فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما بين في الخط السابق من ان ما يهم
انه لا مختار فما يدفع القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة
مستكملا بفعله لزم ان يكون تعالى مستكملا بفعله دائما في المقصد لان كل فاعل
لغاية مستكمل بفعله واللازم منه هو انه لا يكون الباري تعالى فاعلا لغاية
لانه ما يكون فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فقل يبطل الوجه
الاول واما توجيه الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل
اذا استجمع جهات الفاعلية وجب له ان يكون فاعلا في الازل كان
عدم القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته
بخلق العالم في وقت وما يبطل ذلك بتدفع هذا العذر وفيه نظر لانه
يجعل الالهي تعالى ارادة متجددة واما الارادة الازلية فهي قائمة بذاته
بحكم الانفا وهذا الكلام كما ترى نقيض الاول لو كان قضية اما
قال لو كان قضية لانه توقيف الشيء وتوقيف الشيء ليس تصديقا بل تصور
وتعيين مقصود فلا يكون القول المركب فيما المعرف والمؤلف قضية اما

لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فيه احتاج الى شيء آخر فهو فقير و
موضوعه ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قول غير متعلق بشيء خارج
عنه وان تقارنا في المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الغني
وان كان في قوته وكلام الشيخ ان اما اعتبر في الغني المستغني الا الله
الله لانه لو افتقر في شيء منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضنا
كذلك هف قال الامام لما فسر الغني بانه الذي لا يفتقر في احد الامور المنتشرة
كان الفقير مقابلا وهو المفتقر في احدها فيرجع كلامه الى انه لو افتقر في
احدها لافتقر في احدها ولا فائدة فيه واجاب الشارح بطريقين الاول
انا لا نسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها بل الفقير اعم منه لتحقق الفقير في
الاضافات المحضة وفي المال وغيرها وحمل الاسم على الاخص مفيد ولئن
سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لا نسلم ان حمله على المفتقر في احدها خارج
عن قانون الخطابة فان الحد حمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية
يذكر تقريبا لمعنى المحدود ثم فهم الجمهور يعلم من هذا التوجيه ان تقدير التوجيه
هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبعي على ان فيها نظرا اما
في الاول فلان الفقير جعل الشيخ مقابلا للغني فلا يكون اعم منه مقابلا
والا لجاز ان يصدق على الغني فيلزم الخلف واما في الثاني فلان الامام
ما قال انه خارج عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد
تكرر المعنى الواحد في الخطابة والمحاورة ايضاحا وتفهيما للعامة كما لا يخفى
وما في يجب ان يستعمل الخطابة فيه فيها نقول تغيير لفظ وقع من اضعاف
الفتح الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بانه في تفسير الغني
وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية ولا
شك ان في قوة قضية قائلة بان المحدود هو الحد وهو في قوة قضية
قائلة بان مقابل الحد مقابل المحدود فلو لم يكن في هذه القضية فائدة
لم يكن في تعريف الغني ايضا فائدة ونقول ايضا سلمنا ان الفقير
هو المفتقر الى الغير في شيء من الثلاثة وانه لا فائدة في حمل هذا المعنى

في المال

على المنفرد في شيء منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون في محل التقصير
عليه فائدة فان الاسم ربما لم يتصور التقصير بكنه معناه بل بوجه ما
فحمله عليه يفيده ويقرب معناه الى فهمه اعلم ان الشيء الذي اما
يحسن المقصد من هذا الفعل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك
لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل حسن به واولا فيكون ذلك
الفعل لاشتماله على ذلك الغرض حسن واولا من الترك واذا
لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن به ولا ما هو الاحسن من غيره وهو سلوك
كمال فان قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض عايدا الى نفسه اما اذا
كان عايدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل الفعل لغرض عايد الى
غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير حسن واولا
به من الترك والا لم يكن غرضا له فيعود الالتزام فان قيل يفعل لغرض
عايد الى نفسه والى غيره بل لكن الفعل حسن في نفسه وجاء به الفعل
الحسن في نفسه لا كمال لاجل انه حسن في نفسه اللهم انه حسن من الترك
بالنسبة اليه وانه يمدح عليه فهذا حاصل الفصول المتقدمة فما اقبح ما بقي
من الامور العالية المبدأ الكامل اما بذاته وهو الباري تعالى واما
لعلته وهو سبب الباري العالية ولا يتصور ان الفاعل لغرض مستكمل
بفعله فالمبدأ الكامل لا يفعل لغرض في الافعال وذلك مستكمل الكمال بل
وهو قال واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء
كانه مبدأ لجميع الاشياء لكن الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره
او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير فتعين
ان يكون صدوره لذاته فيكون هو ما لاشيء ولا معنى للغاية الا هذا
وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته
والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل وهو اذا قد يكفي في الفاعلية
يكون غاية بالضرورة فكانه صحيح الاشياء كذلك لا جل الاشياء
واما المبدأ العالي فهو وان لم يكن غاية في الافعل الا انه المبدأ

امام

منه

الاول

الاول لما كان غاية لوجوده فهو ايضا غاية لفعله فهو مسلوب
الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه واما المبدأ الحق فهو مسلوب
الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما يسلب الغاية عن فعل الحق
الاول مطلقا وانما قال فهو كشيء لما قبله لانه ليس خارجا عن هذا
الحكم العام فتحصل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة وفرع
من فروعها ولهذا قال ومن هذا الفصل يتبين سبب
وعلل ذلك بكون كل شيء منه اي على كون كل شيء لو يكون كل شيء
منه لما حسنه الفاعل والغاية معا فكان الفاعل نفس الغاية
وهو فاعل كل شيء يكون غاية كل شيء لكن انما يثبت ان الفاعل نفس
الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون
الفصل مغنونا بالتعليل لان لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل
كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود
والتعليل يجب التغاير في العقل فلا محذور لفظ ينبغي لجملة
مما ذهبنا اشارة الى العقل اقول الاجمال انما ثبت لو كان لفظ ينبغي هو موضوع
لحكم العقل والاذن الشرعي وهو ممنوع غايته ما في الباب انه يستعمل
عنده اللفظ في الحكم العقلي والاذن الشرعي لكن لا يراد بالحسن
العقلي والاذن الشرعي بل معنوي اللغوي وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا
قيل العلم ينبغي لم يرد به العلم حسن عقلا بل المراد انه مطلوب الحصول
فايوثر وان كان حسنا عقلا وكذلك قول النكاح ينبغي لا يراد به انه
مأذون شرعا وان كان مأذونا شرعا ثم انا لا نسلم ان الحكم لا يقبل الحكم العقلي
مقبول على معان كون الشيء صفة كمال وملايمة للطبع ومقتضيا للمدح والحكم
فانهما من جنس الحكم العقلي واما الاول فظاهر واما الثاني فلانه فسر فضيلة الاخلاق
عندهم مقتضية للمدح ورذايلها مقتضية للذم والخارج يصح هذا حيث
يفسر القبح والحسن في هذا الفصل بالعقليين كما نحن فيه فلهذا المنع هنا لقوله
على يصح به وضع الكفار معنى ينبغي فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر

نتيجة

ينبغي

المأذون

بالحسن العقلي

نسلم

عن

المصحح

وكذلك القول في الدواء المصحح هذا جواب سؤال آخر وهو ان يقال الدواء المصحح
للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن او ازالة المرض ولا شك ان صحة البدن
وازالة المرض مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي بما يعوض فيلزم ان يكون الدواء جوادا
فاجاب بان الدواء لا يفيده بالذات الا كيفية في البدن علاقة له او مضادة
للمرض ثم انما يجب الصحة وازالة المرض فهو لا يفيده بالذات الصحة وازالة المرض
وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل
كمال له بالذات واما ازالة الغير فهو بالعرض وفيه نظر لانا نقول سبب افادة
الدواء بالعرض الصحة وازالة المرض ليست افادة اوليه اما انه يفيد بالذات
تلك الكيفية الملائمة للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر موجود مرغوب فيه فيجب
ان يكون جوادا بهذه الكيفية الملائمة في البدن وتوضيحه ان الدواء اذا
اورد على البدن البرود المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهي ما ينبغي لا كذا
لبدن مطلقا وكذلك المزاج اذا ورد على العقب الضعيف فتنعش بالذات تقوية
له وهي ما ينبغي للعقب الضعيف على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم
ان لا يكون المبدأ الاول بالنسبة الى معلوله جوادا بل لا يكون جوادا
الا بالنسبة الى شيء واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد
انه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة فاهذا الاعتراض
على ان يوجب الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحيث تنفصل
الرطوبات وانطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت والجواب غير صحيح لنقوض
بان العقد معتبر في معنى الجواد ولم يعتبر في تعريف الجواد الحق حيث قال
وطلب فقد الشيء بعد وايصاله لم يعتبر القصد مطلقا بل يعتبر اما بالعرض فدل
يجب المعلوم على انه مطلقا ولو لا القصد في الافاضات الالهية لم يكن له
قدرة اصلا وهو ناقض لما سبق وايضا نقول انه لم يعتبر القصد في الجواد فلا
اقل من اعتبار الشعور بالفيض وهو يمنع جميع النقوض فاذن لا يلزم ان كل
فاعل يفعل من غير ارادة وهو مستكمل الا بعض فعل او يكون حقيقة
وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب

سؤال

او ارادة صح

الكمال

الكمال فهو مستكمل بفعله وايضا ان الفعل المتقدم بان الشيء اذ حسن به
ان يكون عنه غيره فلو لم يكن عنه لم يحصل له ما هو الاحسن به فهو في حد ذاته
مسلوب كمال وان كان لدفع نقص فهو مستفيض بفعله لانه يستفيد في مفارقته
فعل المنقص من النقص واليه اشار بقوله في هذا الفصل الذي يفعل شيئا
لو لم يفعل لم يكن به اولى من فهو متخلص من الذم الى مستفيض على ما سيجيء
وهذا ايضا اشارة الى الفرق بين الكلامين واعلم ان هذا الكلام اي الفاعل
بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا في مواضع اخر منها في نفي الغاية
قال اذ لا يجوز صدوره عنه بقصد وارادة وقال بعد ذلك ليس المقصد
من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل موضعه في اثبات
المطلوب من البين ان صح ذلك فانا في ما سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار
ولعل المراد هنا انه ليس فاعلا بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون
فاعلا بالارادة لا لغرض هما قضيتان مختلفتان في الموضوع والقضية
المذكورة في الفصل الثاني قولنا فهو مسلوب كمال والضمير فيه راجع الى
الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن له والموضوع
في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا لو لم يفعله
لقبح به او لم يكن منه فقد غير في موضوع القضية الا ما مر الحس وفي
موضوع القضية الثانية احد الامرين اما فيح الترك او عدم حسن الترك
فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل لا تلازم بين الموضوعين
فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله
حسنا نعم الملازمة بين ان لا يحسن الترك وبين الفعل واما قول القضيتين فلا
خفاء في تغايرهما كما مر تفسير المتخلص بالمستفيض تفسيرا عاما بالمام انه
المتخلص من المذمة مستفيض وليس كل مستفيض متخلص من المذمة لجواز
ان يستفيد في مقابلة فعل كالا لا يجب لان طلب محض كالمباح
يفعل فيه غرضا ان المبدأ الاول لا يفعل لغرض اصلا في المطلوب الحاصل له
يفعل لغرض في ان خلقه ولا شك ان صدور الموجود منه على الوجه

المستعيض

بقوله صح

العناية

ان يكون صح

المستعيض

متخلصا

المستعيض

المسافات

والنظام اللائق بما ليس بحسب طبيعته لا بخواف واتفاق فصدوره عن
المبادي على ذلك الوجه ما وجه مقصود حسب ذلك لغاية الباري تعالى
وهي تمثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان الباري تعالى حاضر
الوجودات مع اوقاتها المترتبة ضرورة عامر لكل موجود موجود في وقته فتلك
الموجودات فايضة عنه في اوقاتها كاهر عامرة له ولعل الفرق بين هذا
المعنى والقضاء باعتبار الوجه الاصلح فيه دون والقصد في الغرض لكان
النظر في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولكان الموجود
اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غير
المجردة عن المادة اما متعلقة بها وهي النفوس او غير
متعلقة بها وهي العقول بدا ببيان غايات افعال المبدا الاول المبادي العالية
اعني العقول فبين اولا ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر وصف الغني ثم
برهن على الدعوى ثم اكده بوصفين الاخريين ثم جعل الحكم عاما للمبادي العالية
وكلما فرغ عن العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما سماوية او
ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النظر ما معنى انه يلزم ان
لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا اعني به انه متى فعل ما وجب عليه يستحق
الذم ومتى لم يفعل كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الالتزام
الذي علمته ولم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه او دفع
المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان سلمتم به معنى آخر فلا بد من
بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لا شك ان الاستغناء انما يكون
بسبب اختلال اللفظ لانه وقد بين مقومات الغني والملك والجواد وجعل
سببا لازما فلا اجمال بهذا ولو فرض فيه اجمالا فسلب ذلك الاوصاف
لا يحتمل ذلك الغير وهو انه متى فعل ما يستحق الذم ولو لم يفعل استحق نحو
ما هو مستغنا لغني لا يحتمل اللفظ اصلا فهو قبيح في المناظرة لان من حق ان يعين
ما يشك في الحكم ان يبين كما وقع اما قوله وهل هذا الالتزام المشتمل على ما يعلمه فقد
بينت استحالة ذلك بانه يلزم ان يكون المقدم عليه كذا وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية

العالية صح

لما

لو فعل بالارادة صح

من حيث الاجمال

فتوقف الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل
اولا بغرض اترك فانه لو استوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه
رجح الفعل على الترك فلو كان الفعل اولا غرض اترك فهو يطلب تلك الاولوية
ويحصلها بتلك الفعل ولو كان كذلك لكان مستكملا بفعله يلزم ان
لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فقد تقدمت ايراداته ولا مقدم فيها غير
ذلك اتكل بل المغايرة بينهما بسيطة ظاهرة لا يخفى على ان قوله في الجواب
ما معنى قول الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا بدل ان المتقدم هو كونه
فاعلا بالارادة فكيف يكون بين قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم ولعل
المراد انه لو عني بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو ايضا لم يشتمل
على نفسه اذ الكلام في انه لو كان مستكملا بفعله لكان مستكملا بفعله الا انه وهي
للاستكمال صورة الوجوب لكن الاستكمال فيها ظاهر ولهذا قال
الشارح معناه لو فعل على وجه يستكمل لم يكن كاملا بذاته . قد
تبين في الخط الثالث اعلم انا نحن هذه المسئولة فرغ الابتداء لتبرئة الكلام
عنها الا انها تكرار بعض ما سلف فان تكرار الدرس ما يحدث
نشاطا لنفس فنقول قد تبين ان الحركة الدورية السماوية اراد بها
حركة الجسم البسيط المستديرة او طبيعية او ارادية اذ مبدأها اما
خارج المتحرك فهي قسرية او لا وح اما ان يكون مع شعور وارادة فيكون
ارادية او لا فيكون طبيعية ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية
فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد وحدود المسافة
يتركه بالحركة المستديرة ويكون حركة هو المتوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم
ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة
وصفا ما بالطبع في موضعنا كالهاربا عنه بالطبع وفرض المحال ان
يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع
واما انها ليست قسرية فلكون القسر على خلاف الطبع فلا يصدر الحركة
الطبيعية لم يصدر الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ

ولو كان مستكملا بفعله صح

على صح

ولا ينافي صح

بل طبيعي لا يقبل المحركة القسرية وههنا سؤالات الاول ان ما ذكره في
المحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع
لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية لكان ذلك الوضع
مرادا وغير مرادي حالة واحدة وارتفع وجوب بعضه كما انه يكون الشيء الواحد
مرادا او غير مراد فرجعتين فانه مبدأ الحركة اذا كان شعوريا جاز ان يختلف
اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات
والاغراض واثانيا لم لا يلزم ان ترك هذا وضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع
بل يترك حصولا في حد او وضع ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل
ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه وامتناع
اعادة المعدوم فالاولى ان يقال لم لا يجوز ان يكون ترك وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مثلا متصورا
بخلاف الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث انه لم لا يجوز ان يكون ترك وضع عين التوجه
الى ذلك الوضع كل المسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع مرادا بالطبع
وانما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون المطلوب
المحركة او شيئا آخر وجواب ان المحركة ليست مطلوبة بذاتها بل لغيرها فانها تفتقر الناظر
الى الغير والمطلوب بالمحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاول متفقة
ههنا فيقال ان يكون المطلوب الوضع الرابع انا لا نسلم انه القسر لا يكون الا على خلاف
الطبع وانما يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الوضع ويقسر
على الحركة عنه ولئن سلمنا فلا نسلم انه يلزم من اشتقاق الحركة بالطبع استغناء القسر
لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع ويحرك بالقسر والمقتضي ذلك ما مر في الخط
الثاني من ان مبدأ الحركة الفلكية طبيعي واذا قلنا ان الحركة الحاصلة ارادية
فمرادنا انه يجوز جزئيا او كليا والاول محال لانه لم لا يجوز ان يكون ممكن الحصول
اولا فانه كان كل الحصول فاذا انقطع حركته والا استحال طلبه وتحقيق
المنازعين ان البساطة في محرك الفلك هو النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون
مرادنا كليا اذ المراد لا بد وان يكون مدركا والمدرك الكلي يمتنع ان يتسم
في القوى الجسمانية وهم انه يجيبون عن ذلك الدليل باجوبة احدها انا لا نسلم

انه ان

انه ان حصل المراد الجزئي بعقل الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستفد بوسط بل كان
المراد لا زيادة جزئي آخر ولم يجر الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع
جزئي بطلبه يستفيد الوضع الآخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دائما وثانيها
لا نم انه اذا كان ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان كان
يتخيل او يظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع مسلمنا
جميع ذلك لكن منقوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع او لا
الى آخر ما ذكره ثم اذا ثبت ان المراد الكلي فمبدأ الارادة الكلية لا يكون
الا ذاتا مجردة مفارقة لكن المحركات الجزئية والاوضاع الجزئية لا تحصل
من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي اليها على السوية
فلا يختص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بالارادة فيه
ينبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد وان يكون مدركا فلا
يتحقق في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد وان يكون في الفلك
قوة جسمانية ترسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولهذا يرجع
الفلك لانه بسيط لا يختص جزء منه بتلك القوة دون البعض
بل هي سارية في جميع الفلك فتلك القوة المنطبعة كالخيال فيثبت
الا انه غير سار فيها وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة كما
الناطقة ثم لما ثبت انه مباشر لتحريك الفلك ذات مجردة فالذات
المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس
فلا يخلو اما ان يكون مباشرة التحريك هو العقل او النفس لا جائز ان
يكون هو العقل لوجوه عدة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل
بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله والا لصحبه فقر قبل صحة كمالاته
حاصل فيه بفعله الوجه الثاني ان محرك السماء اراده كلية واراده
جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه
ليس له الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس بمتحد وينقسم
بل لانه يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل مراده
موجودا او هو طالبه ولانه يكون مفقودا وهو محصل لانه فاعل بالاختيار

بعض ص

نفس

واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنقطع
الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانية هذا هو التحقيق
المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا فمن قوله اقول ان المراد الكلي
الى قوله بل يكون كالاتها حاضرة حقيقية اشارة الى ان العقل
ليس له مراد كلي وقوله ليست جزئية متغيرة ولا ظنية اشارة
الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة
الى صغرى القياس ولاثبات الارادة الجزئية له لكن تقديم
السبب ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس محرك
السماء والمطلوب عليها وفي هذا الدليل زايد فان قوله المراد الكلي
ليس لا يتجدد ويتقدم لا فائدة فيه بل يكفي ليس لعقول المراد الكلي اما ان
يكون موجودا او معدوما وهما متنافيان الثبوت للعقل وكذلك قوله
فانه مريد لا موجود جزئية يتجدد ويتقدم على الانفعال فان اثبات الارادة
الجزئية كاف واما تجددها او تقدمها فخارج عن الاستدلال اللهم
الا ان يقال ان ذلك ايضا راجع الى دليل آخر وهو ان محرك السماء
له ارادات تتجدد وتتقدم لصدور الحركات والاوضاع المتجددة
المتقدمة عنه توقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات
تتجدد وتتقدم لانه موجود دائم ثابت بالاحوال ولما كان هذا الاستدلال
بثبوت الارادة مطلقا او سببها جميعا في وجه واحد لانه فائدتها
وهو الارادة واحد يقع بهما اكتفى لانه احدهما لانه الدلالة المذكورة
على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا عنه فانه لو كان
للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا ابطليه او معقودا كليه فنقول
لم كذلك الا انه لم ينف الارادة الجزئية بشيء آخر وهو انها تعوق
الجسمانية والعقل منزه عنها لكان ينفي الارادة الكلية بطريق والارادة
الجزئية بطريق ولا حرج فيه والآخر انه لما لم يكن للعقل ارادة
كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فعقول المقصود
انه ليس له مراد يستحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والآخر جائز

عكسها

جزئية

الجزئية وبعضها
كما كان ذلك
اسبته لا لاثبوت
الارادة

ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه الثاني
ان المباشرة لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف
مرتبطا به ارتباط الفعل بالفاعل مستفيدا للكمالات لوسطة
جسم الفلك والجوهر العقلي لا يمكن كونه فلا جرم كان غيره وقوله فان
مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا
للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط النفس بالبدن فلو كان مبدأ الارادة الكلية
ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا للجسم لم يرتبط
بالجسم ارتباط نفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو العقل لم يكن
نفس السماء اي لم يرتبط ارتباط النفس بالجسم وقد مضت انه لكن
هف فانه لم يرد ان يصرح اعلم ان تلامذة ارسطو نقلوا
عن ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة لها ارادات
جزئية فلما استدل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يستحسن
ان يصرح بخلاف قول تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان ولا يمكن
ان يعني ان تحريك السماء لواء شهوة كما بين في التفسير المتقدم لم يعلل كان
نفوسا كما اراد ان يبين الغاية في تحريكها معقول لما كانت حركة
الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول اي غير مدرك بالحس
فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوة
ودفع المنافر هو الغضب وهما قوتان في الفلك اما اولا
فلان الشهوة والغضب لا يوجدان في جسم متغير فحال غير ملائمة
الى حال ملائمة والفلك بسيط منزه عن الاحوال واما ثانيا فلان حركة
الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور
واما المراد المعقول فهو معشوق لكن دوام حركة الارادية يدل على
فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق في الانسان يدل ذاته او بل صفة
او بل نسبة ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب
لذات المعشوق ولا صفته لا يكون معشوقا ولا نسبة ذاته ولا

التنبيه

للجذب او يطلبه

ولا شبه صفة فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق فافرض معشوق لا يكون
معشوق فقد ظهر انحصار الاقسام في الثلثة اعني ذات
المعشوق او صفته او شبه ذاته او شبه صفته والقسمان الاولان
باطلان لان المط المان يحصل في مجرد او لا يحصل ابدا وايا كان يلزم
احد الامرين اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فغير ممكن
يكون محركا لميل شبه بالمعشوق فلا بد لمن يكون للفلك معشوق في
موجود وهو يطلب التشبه به فالمط المان يكون بميل التشبه المستقر
اي شبها واحدا باقيا دايما فيلزم احد الامرين او يكون بميل التشبه
الغير المستقر اي شبها بعد شبه بحيث يتقضى شبه ويحصل شبه
آخر ولا يخلو اما ان يحفظ النوع بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثاني
باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن المط شبه محفوظ النوع
بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المتشابهات الغير المتناهية مع
المعشوق اما من حيث براءته من القوة اي في صفات كمال او من حيث
انه بالقوة اي في صفات النقصان والثاني محال فيكون محرك المط
حصول المتشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير
متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية
وهو العقل فان قلت لا حاجة الى تقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول
بل يكفي ان يقال لما كان محركا الفلك ارادية لمراده لا بد لمن يكون متعقلا
مع اما ان يكون حركة لميل ذاته او صفته او شبه الى آخر الدليل
فيقول المط اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس
فلا يمكن ذلك التقسيم ولرجع الى ما عسى ان يشكل من الشرح والمتن
فنقول هو اذا من الشبه محركا فالصادرة عنه عقلنا العقول القوة
العقلية فقد ثبت ان للنفس قوة نظرية وهي التي بها يفعل ما لا دخل
وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها يحرك الآلات فهي تتصور
اولا شيئا ثم يحرك الآلات لتحصيل ذلك الشيء فكذلك الفلك يتصور اولا

امرا يحرك لاجل تحصيله واما قوله وكذلك المعشوق يكون اما شيئا غير
محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلثة وذلك
ان المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لم
يوجد بالحركة فلم يكن غرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع
او الكم او الكيف او الاين او توابعها وايا ما كان فالمط بميل ذات
المعشوق ولئن كان موجودا لم يكن لحركة لميل ذاته بل اما لميل حال
من احواله او لغيره فان كان لميل حال فالمط حصول صفة المعشوق
ولا يمكن ان قيام صفة الشيء لغيره محال فالمراد حصول حال للفلك
بالقياس الى المعشوق كمساواته وموازاته واليه اشار بقوله
فالحركة لاجل ان يتوجه نحو حصول حال ما للمحرك وان كانت لحركة لغيره
وذلك لا يكون وذلك الغير الشبه ذاته او صفته والا فلا مدخل للمعشوق
في الغرض من الحركة وافهل هذا القدر يكفي في بيان حصر المقدمات
الباقية مستدركة قطعا ولعله لكل عد زيادة تنبيه وتوضيح واما
قوله وبالجملة يكون من كمالات المحرك التي لا يكون حاصلة فيه فمعناه لئن
المعشوق لو كان مما ينال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او
ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز
ان يكون من كمالات الجسم المحرك والا لزم احد الامرين المحذورين
بل المعشوق في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب
التشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة لتم الدلالة
ودنا على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكمال الا على تقدير التشبه
المنقطع بالبيان لحصول التشبه لئن كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه
مستقر متمم بحسب النوع ويخرج منه تقسيم التشبه الغير المستقر
الى الخفاء النوع وعدد وفي قوله فلا ينال بكمال اشارة الى ان المط
آه ليس متشابهة واحدة ولا عدة متشابهات بل هي المتشابهات
بوجوه غير متناهية كما هي المتشابهات الغير المتناهية لا تحصل الا بتشبه

ونسبته
للمحرك

الجسم
ذاته او حاله يكون
من كمالات الجسم
المتحرك لان ما ينال
بالحركة

محفوظ النوع يتعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كان
جواب سؤال وهو ان لقائل ان يقول فرق لو كان هذه الشبه غير مستتبع فالمراد
اما شخص الشبه او نوعه واياما كان يحصل شبه واحد دائم فيلزم وقوف الفلك
اجاب بان المراد هو الشبه بكل اي شبه بوجوه غير متناهية ولا يزال
الاعلى يتعاقب مستمر فحينئذ الكلام اذا اثبت لزم المراد هو الشبه بالمعشوق
فاما لزم تجويز المطابقة واحدة او متابعات متناهية او متابعات
غير متناهية والاول لا يلزم بالكلية والثانيات الغير المتناهية اما لزم تحصيل وضع
او على التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين ان يلزم الثالث هو المتابعات
الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج في اوقات غير متناهية واما
قوله فيكون المعشوق تشبها ما بالاول في الفعل فرجيث يرانا عن القوة فيه
يحرك نفسه بشبه المحفوظ النوع الى الكمال والنقصان وقوله رشحا غير
اي يحرك السماء في حال استفادة الكمالات فرجيث الفعل تفيض عنه رشحات
فيرا عالم الكون والفساد ويكمل بها استعداد المواد الناقصة وتلك الافاضة
ليست لغرض في الفاعل بل فرجيث انه شبه بالمعشوق وقوله ومبدأ
ذلك في احوال الوضع اي سبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع فان
الفلك يحرك ويستحيل تلك الحركة الاوضاع الممكنة فرا القوة الى الفعل ويحصل
له بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة فرا القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة
كل وضع شبه الى الامور العالية التي هي بالفعل فرجميع الوجوه ثم اذا
زال وضع زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل
وضع آخر حصل شبه آخر فكان ان نوع الوضع يحفظ بثبات
الاوضاع كذلك يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المتابعات ويقبل الكمال
بواسطة تلك المتابعات الفيض فرمعشوقه تلك اربع سلاسل
سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة الشبهات ثم سلسلة الاكوان
والكائنات فرحركات والاوضاع كالات للجرم واما الشبهات
وما يترتب عليها فهي تنقص وتخفى بالوقوف حقيقة ذلك الشبه هذا

شبهها

افاضة

بواسطة صح

غاية تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان يقول لم لا يجوز ان يكون
مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للحدث او للدفع قلنا
لعصر فرجواز ان يكون لمعرفة او التشبه او غير ذلك ولنسلمه لكن لا نم
استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم في التبسيط متشابه
اجزائه المفروضة في حقيقته واختلاف احواله غير لازم وفرجاز ان
يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية بكار
ان يكون له ذوات غير متناهية فرمعقولات غير متناهية وليس تزلنا
عن هذا المقام فلا نم بطلان الفسيح الادلة وما ذكروه في بيانه يقتضي ان
ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتا ما
او لا يحصل والاول يلزم احد الامرين على ان الفعل اما لا يجوز ان يكون المطابق
المعشوق او حال اذ الكل ذات المطابق او حالا قارا دفع الوجه فلم لا يجوز
ان يكون المطابق معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد
او حال المعشوق كذلك كما ذكروه في الشبه ثم بعد ذلك لا نم ان الموصوف
بصفات كمال غير متناهية فرا العقل وانما يلزم كذلك لو اجتمع تلك الصفات
فيه بالفعل كيف فرا يجوز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب
ان يلزم حصول تلك الصفات له سابقا على حصول الشبهات للفلك
ولذا احتج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك كما وعلى
تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول
فلا يلزم ان يكون هو العقل والفلك لو امعنت النظر في الدليل
امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها وتقرير الكلام توجيه
ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف
التشبهات يستلزم اختلاف المتشبه به اما المصنوعي فلا اختلاف
لحركاته لا يستند الى القابل اعني جرم الفلك واما الفاعل اعني
النفس المجردة فلا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات
مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخلو اما ان يكون بحسبها فرجيث

المحذور بس صح

هو

بحيزه وهو محال لانها متحركة والمتحرك لا يكون عند لا اختلاف واما الطبيعة فهو ايضا
محال لان كل جزء فرض اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض
فرض السرعة والبطوء وذلك يقتضي تشابه احوالها وكذا ان كان لها هيولا تما
فان الجهات ليست لها معنا وية فتقتضي ان يكون اختلاف الحركات
بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها
بالارادة لا يكون الا باختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكثير فلان
اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول فيكون
اختلاف الحركات مادوما لاختلاف المتشبه به بكثرة المذكوم حق
فانما منشؤ هذا هو التقرر المحرر المنتج لعين المط وهو كثرة المتشبه به
والشارح جوز عليه وتبره المتن في ابطال نقيض المط وذلك لان
المتشبه به لو كان واحدا لكان المتشبه في جميع الافلاك واحدا وهو
عكس نقيض الكبرى ولو كان المتشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابه في
جميع الحركات والبطوء وهو عكس نقيض الصغرى فنتج ان المتشبه به
لو كان واحدا لتشابه الحركات كل ما لازم منتف فمنتفي الملزوم ولا
شك لمن في هذا التقرر زيادة مقدمات لا حاجة اليها على انه اعلم
الكلام في الشرح موقوف على تقرير هذا القياس لا مقول
وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة
اما آخره بيانا لا بيان الصغرى سواء رتبت من الظاهر ان عدم
اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف لا تقرر
نظر من وجوه لان قوله لكل لم يكن كل جزء فرض اجزاء الفلك على كل حد
ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بلحاظ المادة الطبيعية الفلكية
الخاصة او هيولاه وان اريد به الاحتمال الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج
المطلوب حسب ما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف
الحركات هو مستند اما الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية
قسرية لا ارادية وانما يلزم لو كان الحركة مستندة اليها وهو ممنوع فان غيره جائز

المتشبه به

وان كان هو الظ ومع ذلك
في لعدم بيانها على بيان الصغرى
م

بلحاظ الطبيعة الفلكية الخاصة
هيولاه وان اريد
لان الكلام
في اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات
ليس بسبب اختلاف الاوضاع بل في اختلاف الجهات
وحدود السرعة والبطوء م

الحركات

ان يكون

ان يكون وجهة الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض الصفة لها
بواسطة امر آخر كما انا نحرك بالارادة واما انه هذه الحركة على سطح
الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه الصعود
سلمناه لكن لا نم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف
الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف الصفوس في القوة و
الضعف اقوى سيما الاحتمال فليس سلمناه لكن لا نم ان اختلاف الا
غراض يستلزم اختلاف اختلاف مباديها فلم لا يجوز ان يشبه جميع
الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة ولا بد من بيان
وافترض الفاضل الشارح لما كان تقرر الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم
وحدة المتشبه وهو يستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالتزام لازم
عليكم لانكم قلتم بوحدة المتشبه به ونحن نقول الفلك يريد التشبه بالعقل
ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك تقلب
الحقائق بل معناه ان العقل من حيث كانه اللائق من القوة الى الفعل
والفلك يريد ان يستخرج كانه اللائق به ايضا من القوة الى الفعل وذلك
المعنى هو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول
ولا دخل لخصوصية عقل عقل في ذلك فالفلك بالطلب التشبه الا بوجود
تلك جميع كانه اللائق به من القوة الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وحدة
المتشبه يستلزم وحدة التشبه ثم تساوي الحركات ورد عليكم هذا الالزام
ايضا اقول لقائل ان يقول الاعتراض بان قال هذا المعنى هو استخراج الكمالات
اللائقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فلو كان التشبه واحدا
في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوي الحركات لزمكم
هذا الالزام وجواب الشارح ان غاية حركات الافلاك ليست
خوفه لانها غايات حركات جزئية كلية والتشبه جزئي لا بد من تعيين
المتشبه به جزئي فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء في ان جوابه الطبق على التقرير
انما لعدم جريانه على تقرير هذه المقدمة الفائدة بان التشبه الجزئي يلزم المتشبه

جزئيه وهي مفقودة في الشرح وذهب قوم اعظم ان حاصل الكلام
في الفصل السابق لمن اختلاف الحركات الافلاك بل على اختلاف الاعراض
التي هي الاسباب واختلاف الاسباب بل على اختلاف المشبه فيتجه كل فلك عقل
يشبهه وذلك ان المقدمات وان لم يكن يقينية الا ان الظن واقع بها والظن
في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهبوا الى ان اختلاف الحركات
ليس لاجل اختلاف الاعراض بل لاجل تنوع الفاعل فان الحركات في الجنس
سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه وذلك الحصوصية فالجهة المخصوصة على جهة
المخصوصة ما نوعه مناسب لاجله اختيارا وشرح في ابطال هذا المذهب طريقان
الاول انه لو جاز ان يكون جهة الحركة لاجل المعلول حتى لم يكن تحصيل جزء الفلك
كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا المقصود اسمه الاثار
الثاني انه لا يجوز ان يكون جهة الحركة لاجل الفاعل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة
لاجل الفاعل بشرط الدليل وهذا الطريق هو المعتمد وفي ذلك المذهب
ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل آه واعترض الامام
على الطريق الاول بان مقصود الفلك اي التشبه انما يحصل بسبب الاول
من القوة الى الفعل وهو استحالة الاوضاع انما هو الحركة فالحركة اية حركة كانت
تحصل المقصود بخلاف السكون ويجوز جواب الشارح ان القوم قدروا
استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا ان اختيار جهة الحركة لاجل
نفع الغير على ذلك التقدير والشرح ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل
الغرض في جواز اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم لم يمنع
مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا تساوي الحركات
في تحصيل الغرض فكان الغرض مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية
ما اراد ان جزئية ولعله لا يحصل الا مع الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة
والحاصل ان كلام الشارح نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي بحسب
ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على
النقض وارد عليهم ايضا وانت تعلم ان قول الشارح مراد الشارح

افتح يجوز السكون على الفلك قول ما قال به الامام فهو ايد لا دخل له
في الجواب وكذا قوله فالقوة الراجعة الى استناد اصل الحركة اي استناده لتمام
الجواب وذلك الشارح جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان
من قول الوحدة ان المشبه به البعيد واحد ومن قول الكثرة ان المشبه
القريب كثير فلا تنافي بين القولين والجواب عن الاول تقريره
انا نختار ان ذلك الواحد مشبه به قوله لو كان كذلك لزم ان تكون الحركات
فلنا لا نم وانما يلزم لو كان متشابهة وهو ممنوع بل المشبه به بعيد مستمر
وذلك لكن نختار ان المشبه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشابها فلنا
لا نم فان المراد بالمشبه ما له دخل في المشبه به والمبدأ بالاول كذلك لانه
عقد وجه المشبه به فهو داخل في ذلك في كيفية صدور التحريك
عن الشيء المتصور اي كيف يعقل ان الشيء بسبب انه يتصور شيئا
ويدرك كالا يحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الناطقة ربما يعقل
امورا متبعثة في قوة الخيال صورتها على سبيل الحكاية لعلاقة لها
بالنفس فيسري الانفعال الى البدن ويعرض له حركة وهيئة فكما
ان حدوث الانفعال في النفس يوجب حدوث الانفعال في الخيال
وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال
نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام
حركة الفلك القوة قد يكون على اعمال غير متناهية النهاية و
اللانهاية تفرض ان الكم بالذات وليس كم بالذات بسبب كيفية و
القوس بسبب كميات ونهايتها ولانهايتها بحسب كيفية آثارها اما
الانفصالية وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها واما تناهيها
بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة واما تناهيها بحسب
زمان حركاتها فلكان لها مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية
فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فيها اما
في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص

فهو الاختلاف بحسب الشدة ولا استحالة وجود القوة الغير المتناهية بحسب
الشدة لان حركتها اما ان تقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع حركة في
آن واما ان تقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد
فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هف ثم لم يعتبر الشيخ
اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر المتناهي واللامتناهي بحسب العدة
والمدة اما مثال المتناهي في حركة المدورة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظ
وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة
واما مثال اللامتناهي في حركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة
وهو ظ وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة
حركة من حركة الفلك تشمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام
حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل
الى الابد وانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة المدورة غير متناهية
واما شارح فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام فانه قال
الكم لذاته او مالكميته كالجسم او لشيء يتعلق به كميته كالقوى فانها
يتعلق بالمتناهي لكميته وهو عليها وشار بقوله فيها ما يعرض الكم
المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضتا لكم
مالذاته فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار
ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل فهما نهاية العدد
ولانهايته والمقدار كما يمكن ان يراد الامر النهاية فيكون لانهايته
لانهاية المقدار لا يقال لكن ان ينقص الى غير النهاية لانه قابل
للانقسام والانفصال واما لكمية عند انفصال الاجزاء يكون
كما منفصلا صلوحه لانهاية لانهاية العدد وقوله وشر المقدار
اشارة الى القسم الثاني من الثلثة والى الثالث شار بقوله
واما الشيء الذي يتعلق به شيء ومقدار فعرض النهاية واللانهاية
في القوى بحسب مقدار علمها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب

عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت
متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كان اقوى وان كان بحسب مقدار العمل
فانه يعتبر فيه وحدة العمل اي كون عمل واحد يقع فرارا متخلله فان وقع
ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بلغ الآن فالقوة غير متناهية
واما المتناهية وكلما كان الزمان اقصر كان القوة اقوى واما ان لا يعتبر
وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان علمت
في ازمان غير متناهية سواء بقي في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا
متعددة متتالية او عملا واحدا في غير متناهية وان علمت في زمان
متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كان القوة اقوى وفيه
نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة
اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة الاولى يكون
اقوى وليس كذلك ولحق في التقسيم ما ذكرنا والحركات التي تفعل
حدوده الفرض بيان ان الحركة الى قطع تلزمه ليست ان المستديرة و
ذلك مبني على مقدمتين احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان
لا بداية له ولا نهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الى قطع تلزمه حركة
لا بداية ولا نهاية لها فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة
مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران
باطلان فيتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الى قطع تلزمه مستقيمة
فلان كل حركة مستقيمة منتهية اما لسكون اذ الحركة لا تستقيم الا لان
تذهب على استقامة الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود بعد غير متناه
واما ان يرجع او ينعطف في نفس تلك الحركة عدا منعطفا ونقطة وهي
الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف صلوحه حركات مختلفة لا حركة
واحدة وقد فرضت حركة واحدة هف وفيه نظر لانا لا نم ان الحركة
الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توهمنا الماهية
على مستقيم فيها انعطاف محض ما بضرورة نعم اما اذا وصلنا الى

الى زاوية الاخطاف فلم ينقطع لم يحركا بل انعدمت على التعاقب وانما
منع منه لئلا يلزم الخلاء لا لانه حركات مختلفة لتعاقب اتصال الحركات المختلفة من
غير تخلل السكنات والجزء المفروض فيه ان الحركات المختلفة لها حدود
في المسافة فالمتحرك الماضي من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن
لان الوصول آني فانه لو وقع في زمان ففي نصفه اما ان يحصل الوصول
او لا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل
لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار
مباينا او مفارقا والمباينة والمفارقة انما يحصلان في آن ولا يخلو
اما ان يكون آن الوصول غير آن المفارقة وهو ح والا لزم ان
يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين
الآنين زمان او لا فان لم يتخلل يلزم تتالي الآنات وهو ح فانه
لو اخرج آنان يحصل بينهما امتداد والا امتداد انما ينطبق على الحركة
والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو ايضا
لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك اما وذلك الحد اذا لم يصل
اليه ولا عنه لانه ما بعد الحد المراجع والمفارقة ونقضها الشارح بحدود
المفروض في المسافة حتى لعل المتحرك الكل حد يفرض في المسافة وانما يكون
واصلا اليه في ان الآخر الدليل فان قلت لا نم ان المتحرك وصل
الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى
المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد
المفروض الا الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا
كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى مفروض
المتحقق لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو فرض المسافة
التي يكون فيها حدود بالفعل فربما يلزم السكنات في مثل ما لو في
كما اورد الشيخ بتخصيص الاول انا اذا ركبنا كرة على دولاب
دايم الحركة وفرض فوقها سطح بسيط بحيث يلتقيا على هذا التقدير

والكرة يصير مماسة لكل نقطة السطح ثم يصير لا مماسة فيلزم ان يحصل بين
الآنين سكون اثنان المستفاد حصلت فيها نقطة بالفعل بان كان
بعضها اسود وبعضها ابيض وكان اجزاؤها منضودة على التماس فيلزم
الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ الزام السكون فيها وارد
الامام بتخصيص مماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط لكل كوكب اذا
كان في ذروة التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض
حامله ولو وصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومماستها لنقطة الاوج
وهذه النقوض ايضا محدودة موضوعة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء
لما كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهنا آنان آن فيه ابتداء
الرجوع وآن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين فلا شك
انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان
اراد وابان المباينة هو الاول فلا نم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون
هذا الآن عين آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن
فصلا مشتركا بين زمان الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع
فلا نسلم الآن اما الزمان لنسلم النقطة اما الخط كما ان النقطة عارضة لخط
كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا
بين خطين اي يكون بداية الخط ونهاية الآخر كذلك الآن يمكن
ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان اراد وابان المباينة هو الثاني
فلا نم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون
بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في اثنا حركة
الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام
الجزء بالوصول والاوصول فان الحركة الواحدة اذا حدثت في القوة
المحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة و
الوصول آنا ما لا حركة فانها لا تقع الا في الآن واذا زال الاتصال
عن القوة المحركة يلزم زوال الوصول في آن آخر وبين الآنين زمان

السؤال ولا شك ان الاعتراض وارد به البتة لجواز ان يكون الوصول في آن
هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله وقد صرح به الشيخ حيث قال
وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لا مماسة او لا فرق بين الوصول
والمماسة واللاوصول واللامماسة كان نقل هذا الكلام فرشيخ انما هو
للتنبيه على ترتيب توجيه الامام على ان محل الحكم الموصل على القوة المحركة وح
يكون النقوض له وبوجوده في ان الوصول مستند كما في المستدلال او يكفي
ان يبقى المحرك الواصل الى حد يكون وصولها الى تلك الحد آني وزوال الوصول
عنه في آن آخر واما الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان شيخ
قد رجح مسلكه كما صرح به الشيخ في النقاد والنجاة وتقريره ان المحرك الموصل
الى حد انما يصدر عنه علة موجودة وتلك العلة طالما اعتبار ان احدهما كونها
مرتبة للمحرك عن حد ما مقررة له الى الحد الآخر وليس هذا الاعتبار
ميلا اذ لا معنى للميل والميل هو الانصراف عن حد التوجه الى آخر وثانيهما
كونها موصلة الى الحد الذي تتوجه اليه وفي الميل انكشف ان معنى الايصال
الى الحد غير التوجه وبهذا الاعتبار ليس ميلا وان كان الوضع
واحدا فلتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار لا ان الوصول لا علة
الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد ولا يمكن
وجود ميل آخر فان محركة الواجب وحركة الاجرام فلسفتها وسبب حصول
الحركة المختلفة عن مثل واحد وهذا الميل لو صدق في آن آخر والا لزم اجتماع
ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل
لانه لو كان لكان اما موجودا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد
فرضنا الوصول اليه هف واما لم يكن موجودا عنه فيكون زمان الوصول
وهو بعد زمان وصوله فيقال انه لا ميل فلا محركة والنظر في هذه التوجيه مجرد
احدها ان في قول المحركة الموصلة انما يصدر عن علة هو مما يدل على ان الميل
آلة للطبيعة كالقوة وكيف صار مصدرا للحركة ولو قال المحركة الوصول انما
يوجد بسبب علة موجودة ولكن العلة باعتبار لم يخل عن الاشكال وثانيهما

ان يكون في المستدلال ان بقي وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل
المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب في
الفعل بدون ان له اجتماعين يسبق احدهما ميلا وليس بآخر مستند ركن داخل
لا داخل له في المستدلال ويمكن ان يقال ان جواب سؤال وهو ان الميل
انما يتصف عن القوة المحركة لاجل المحركة فاذا انعدمت المحركة فلينعدم
الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل قد شانه ان يميل
الجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم زال عنه الانزاز وبقي لا
يصال الى الحد فهو معدوم في حال الوصول حيث لا انزاز موجود فحيث
الايصال في ثانيها انه لا حاجة في الميل الى التعرض للميل الاول او يكفي ان
يبقى المحرك الجسم الى حد فوصوله الى ذلك الحد آني ثم اذا تحرك عن ذلك الحد
فقد زال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث
وحدوثه ليس في زمان اللاوصول بل في طرفه فيكون في طرف زوال الوصول
فلا يكون فيه الوصول فهناك آنان آن الوصول وآن اللاوصول بينهما
زمان السؤال والجواب ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع
ميلين لا على فرض التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة
فيعتبر الطريق غير لازم ورابعها ان هذا الدليل انما يتم بدون المقدمة
القائلة بان الميل آلة ليس كالمحركة فيقول انه الحقيقة ليس مقدمة
في الدليل بل جواب سؤال مقدر وهو ان بقي الميل لا محالة في زمان يستمر
ويبقى زمانا كالمحركة فلا يكون زمانا كالمحركة اجاب بان ليس
كالمحركة فانها وان وقعت في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر
والمحركة لا تقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة
الوصول انه علة موجبة له فهو ممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول
فمسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلة والمعلول
مع المعد وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب
بقاء الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك انما حركه بالطبع

بقي الميل الموصل في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم فيه ما دام في جزء كذلك ضرورة الحركة
ويمكن ان يكاسب جزء بعد الجزء اذا تحرك من الهواء الى جزء الطبيعي فلا شك في بقاء
نقطة كمن نقطة ما دام في الهواء كان مرتبا متوجها بعد الجهة ما هو ميل فاذا وصل
الى جزء الطبيعي كان نقطة موصلا ويبقى ما دام في جزء الطبيعي والذي قال الى الميل
فرجينا نه ميل وسابهما ان اثبات امتناع اجتماع المتبين واما امتناع
اجتماع الحركتان احدهما مقرب للاخر والاخر مبعد عنه وهكذا الى ثانية في
الحركة الموصل وجوابه ان البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الاتصال
الاحد وفيه بالفعل التخلخل وثانيا ان الجزء اذا تحرك في الهواء فمن اوجزنا
يدنا في اثناء حركته عليه حتى ازناه فلا شك ان يدنا تحرك بالتبعية في
جهة النزول لكن سكن الجزء وحينئذ يكون يدنا بعينه تكون حركة اليد معلومة قطعا و
تاسعها ان الحركة لما كانت في الطبيعية والارادية والقسرية كذلك السكون
الذي هو مقابلها مختلفة الاقسام الثلثة فلو سكن الجزء المفروض في الهواء كان سكونه
اما طبيعيا او ارادي او هو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قسر
ثم الصلا فضل يجوز ان يكون امتناع وجوه الميل هو بسبب وجوب السكون
كما ان امتناع الحركة قد يكون سببا لحركة التخلخلية والحد لم يعرف النقطة
لما كان الوضعي وهي ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل من غير تخلل سكون
عامة يتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم او كيف او وضع
كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة باقي بفصل حدود الان كل حركة
من الحركات متوجهة الى غاية فمن ينتهي الى تلك الغاية فهو فاعل حد الحركة
ثم الشيخ الماهر ذهب الى ان الحركة الانية اسهل فلهذا تخصص
الوضعي بعد ما عممها . واما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها
الوصول فليس بوصف للحركات بل موصول عليها فلو قال انما تحمل
على الحركات كان اظهر وانما حمل عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هي الحركات
المنتهية المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واحد الحدود هي التي
يقع بها وصول الجسم الى الحدود والمسافة وهذا يشعر بقول ان الحركة المتوجهة

الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مسامحة لان الحركة ربما تتوجه الى حد ويثبت
دون ذلك الحد ثم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد فرد حدود المسافة وان
لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس بين فاين فارق تلك المقدمة
من الاستدلال بل يلزم صدقها والفائدة ان لو اقتصر على انتهاء الحركات
فقال الحركة اذا انتهت يجوز انتهاؤها في آن واذا ابتدأت حركة جاز
يكون ابتداؤها في آن آخر وبين الآنين زمان لم يتم لجواز ان يكون آن انتهاء
الحركة الاولى هو آن ابتداء الحركة الاولى ولا بد من الدلالة على ثانيها فقد
بان لك ان المراد بالحدود في قوله هي التي يقع بها الوصول الى حدود الحركة وهي
ثانيها والفظ عاما كما صرح به الشيخ في الشفاء فقوله هي التي يقع بها
الوصول اي وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة وذلك ظاهر واما
قوله فالحركة التي يقع بها وصول الفعل منقطع فيعكس المقدمة المذكورة
اي الحركة الواحدة الى حد فرد حدود المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان
اقام البرهان ليس بتوقيف على هذا العكس مع ان ما تقدم من النقض
وارد عليه وبعد انا ذكرنا ان قوله هي التي يقع بها الوصول واعتبر الحد والى
لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوق فقط او
للتنبيه على ان وجه حدود المسافة يستوي وجه حدود الحركة وهو ظاهر غاية
ما في الباب ان الفرض الحدود في الحركة واما وجه حد في الحركة حتى ينقطع تلك
الحركة وينتهي حركة اخرى فما لها فقد واما قوله والحركة الواحدة التي ينقطع
لا يقع بها وصول الا بالعرض فهو عكس نقيض العكس وليست شيء اذا
لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينتقض الحركة المستورة بالحركة الواحدة
الواصلة الى الحدود المفروضة وما ذكر الا ساقط محض واشار
الى امكان الوجه بعد الاستدلال على الوجه وهو بذيان والاولى
ان يقال انه جواب سؤال اذ كان في الميل لم اثبت بعد ذلك
الآن ان تلك الحركة حاصل الميل ان يتبين آن الوصول وان
الا وصول وبينا ان الميل ثم في عن ثبات الاول شيء

في اثبات الآن انتا وانه قال زوال عن المحرك الموصل كونه موصلا فان المحرك
الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة او القاسر وغير اصلي وهو الميل والميل
وان انعدم فمن صحيح زمانه زوال الوصول الا انه الطبيعة منافية وزال عنها
الاتصال والقايل ان يقول حمل المحرك الموصل ينبغي على الميل والغير
في قول الشيخ ثم انه يزول عن كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل
على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في ان الوصول موصلة بالفعل ثم
يزول عنها الوصول في زمان المفارقة والذي يفيد فيه غير موصلة غير آن
الذي يصير فيه موصلة فيفيدها زمان زمان سكون وقد مر مافيه والصواب
ان يقال اذا زال وصول الجسم المحرك الى المحل المتوجه اليه وفارقه فهناك
امران انعدام الميل بالمرة وزوال الاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان
الميل الاول يمتنع ان يوجد في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالوضع
والكلام تم في غاية الاثبات انعدام الميل قبل ما يقال ثم ينعدم
في صح زمان مفارقة المحرك عن محدود وذلك لان المحرك الموصل موجود
في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية
انما يسبب الميل انتا لكن حدوث الميل انتا لا يوجب ان الوصول
والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر وهو فيه
اللا وصول وغاية تقرير كلام الشارح في اثبات الآن انتا ان الزوال
زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آنا لان الميل الموصل
موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يوجد بين الامرين
آن فذلك الآن لا يجوز ان لا يكون آن الوصول ولا آن اللا وصول
لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون آن الوصول لامتناع
لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود وشرط الموجود حاله يرد عليه ما
يعدمه لم ينعدم والوارد عليه الذي يوجب انعدامه هو الميل انتا الذي
هو ضده ما لم يطرأ الميل انتا لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل انتا
لا يكون في جميع زمان اللا وصول بل في طرف زمان اللا وصول الذي هو الآن

الفصل

الفصل يكون فيه اللا وصول لانه معلول وفيه نظر لانه لم يثبت
ان الوصول آني واستمراره في زمان فيتوقف على سكونه حوزة
اذا فارق محله لم يبق الوصول فلو ثبت السكون به لكان لا يتحقق ثم
يجب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نم انه ينعدم اذا صار غير
موصل فانه اذا كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز
ان يزول الاتصال ايضا ولا ينعدم فضلا عن ان يكون سبب عدم سكونه
لكن انعدام الشرط كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون
بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل انتا في آن لا يوجب
هو ان الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين فلا جاز
ان يكون قوله وكان الاتصال الذي هو معلول حاصلا موجودا ايضا كيف آن
بقي اللا وصول آنا لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث
ميل آخر في آن فيه اللا وصول لانه معلول فلا حاجة الى قيد الصدق
الصلاة والحاصل ان اثبات الآن انتا يمكن بطريقين احدهما ان
يقال زوال الوصول انما هو بميل انتا والميل انتا آنا فيكون هناك آن
فيه الميل انتا وهو بين آن الوصول والا اجتمع الميلان بل آن
آخر فيكون بين الآنين زمان والطريق انتا ان الوصول انما يزول
بالميل انتا وهو آني لا يحصل في زمان اللا وصول بل في آن ابتداء يكون
فيه هذا الآن اللا وصول وهو لا يكون آن الوصول فلو ثبت
الآن بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات الاتصال وهو اثبته بالطريق
انتا فالحق ليس مبنيا على امتناع اجتماع الميلين بل يكون الحق ان اللا وصول
ليس ان الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد وان
لم يذكر المحرك انتا لما ذكر ان هذه تحتج مبنية على
امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يلزم لو ثبت مبنيا لكن الشارح ذكر المحرك
الموصل وهو الميل الاول فلم يذكر الميل انتا بل اقتصر على ان اللا وصول
انما يلزم ان يحتج بمنشئ فيه حاجة الى ذكر الميل انتا لان الميلين المختلفين

ليسا بمتضايفين لا يجتمعان لانهما بناء على القاعدة المشهورة التي مر ان
المتضايفين لا يكونان الا موجودين الا في السبب والمتضايفين الضدين و
غيرهما فليس لانهما لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالمتضايفان
انما يتقابلان لاستلزام كل واحد منهما عدم الآخر ولما كان
زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول يمتنع الا
مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الاتصال عن ذكر وجود الميل الثاني
فكر ذكر المتضايفين لا يرتبط معنى عن ذكر المتضايفين بما لوض ولعل
المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر الحركات لانه يحتاج
الى اثباته فان كون زوال الاتصال آنيا موقوف على اثباته على ان
ذكر المتضايفين بالعرض بل الملزم يكفي ولو قال زوال الوصول مستلزم
لعدم الحركة فيكون اكثر كونه لا صاب وكفى لان سبب الحركة
اعني الميل معدوم لقائل ان يقول لما كان الاتصال متحققا في زمان
السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون
الميل معدوما وجوابه ما مر من ان السبب المحرك الوصل انما هو سيلانه
بعد مزيل عن الحد والا لكان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوما
فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل
لتغاير الاعتبارين والاتصال الآن زمانيا لانه الآن اذا انعدم
سيتصف بكونه امتدادا فيكون زمانا لا زمانيا لانه
هناك قسما ثالثا قال الآن حد مشترك بين الزمنين فاذا اشتغل الزمان
الاول بطرفه عدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان
اتفاقا ولا يستلزم ان يكون الشيء معدوما في زمانه وقبل ذلك
الزمان موجودا واما قوله ويستحيل ان يقتسم الشيء في زمان
ويكون في الآن الذي هو طرفه ذلك الزمان على خلاف تلك القسمة
فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لانه الآن وان انقسم العدم في زمانه
الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على ما فرضوا بعده بل هو بعينه طرف

ذلك

ذلك الشيء في جزء الاول موجودا معدوما معا فهو في الحاصل في الجزء الاول
موجود فيه وانه سيحصل في جزء آخر غير موجود فيه في جزء الاول فيكون
الحاصل هو الذي سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا
ومعدوما معا وانه ح وادعيت ذلك بنيان عدم
الآن المفروض انما يحصل وفيه لو استدل على ذلك بان وجود الشيء
وعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل
التدريج بل يكون آنيا فيه في ان يندفع ذلك الاشكال فلا حاجة اذن
الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون
هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون
دفعيا كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل
بعد ما لم يكن فبيان امتناع حصول التدريجي مستدرك او لو بين
هذه القضية كفى في الاستدلال لكن الظاهر ان اراد باول الحصول
ان الحصول فلانه ان كل حادث يكون له حدوث آن يكون موجودا
فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوثه هي موجودة فيه وان
اراد به لو وجد في زمان هو اول زمنه حصول فمسلم ولكن غير اين
يلزم تالي الاشكال اقول على الوجه الاول الذي انما يحصل
على سبيل التدريج اولا ومعنى الحصول على التدريج حصول ما له هوية
اتصالية يمتنع ان يقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على اتصال
الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء
الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا لزمانها اجزاء بل حصول الشيء
واحد في زمان واحد ثم لو افرض للحركة اجزاء بتفرض في الحركة
ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم
ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا
هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول
على التدريج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان

او الحصول في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول
في الزمان لا على سبيل التدريج ان لا يوجد من ذلك الزمان آن الا وكان
الشيء حاصلا فيه فيكون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على جسم في كل
آن يفرض من آنات زمان حركته والميل بالحصول غير متقدم
من آن الاتصال واقع في آن الفصل وما ذكره من قول في الغاية
فان كون الشيء غير موصول قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا
فرق بينه وبين الكون والربع والثبوت فلهذا يحدث في الآن
ويتم وقد ظهر مما ذكر ان بين حصول التدريجي والدفعي واسطة
فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو الحصول
التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في حصول
التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ما له هوية اتصالية ينطبق
على الزمان وهو الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق
بل على وجه يوجد في كل آن يفرض من ذلك الزمان فالحصول في الزمان
اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي
فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن متدرجا ان يكون دفعيا لجواز
ان يكون زمانيا لا تدريجيا فلم يكون حصول في جميع الزمان الذي
بعده وما يقوله ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط
غير ان النقطة ربما يكون حاصلة والآن لا يوجد الا واصلا فكما
ان النقطة يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم
منه ان يكون الخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك
الآن طرف الزمان ومعدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان
ويجوز حدوث نسبة الامام انما يختار انه لو وجد في جزء الاول من الزمان
لكان في طرفه وكذلك في جزء ثان من آخر لكن لا يلزم ان يكون الوجود
استيناء مستفادة وانما يلزم ذلك لو كان الزمان اجزاء موجودة
بالفعل بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة

متعلقة

متعلقة عليه ويقول الحكماء انه ليس يحصل في جزء الاول في الزمان
شيء من حركة فلو لم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا
لا نم ان هذه الملازمة وانما يلزم ان لو كان للزمان جزء واقع ولا يحصل
حركة من الحركة فيه لكن صدق في هذه القضية ما يتفق آخر جزء الزمان والحركة لا ما
حركة واعترض على الحجة المبنية على الميلين بتخلف منع وجود الميل الممنوع
اجتماع الميلين فيستقيم بتحرير وجه هاتين زاعمين بان يقال الميل
الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعده ضد الحجر وجود الميل الثاني
في زمان والميل الاول في زمان والمانع يكون بينهما آن لا يوجد فيه او يوجد
فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال
لم لا يكون الحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل
الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل
فيه اول الوجه الميل الثاني كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي
بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك
العدم فلا يلزم وجه اثنين فهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان
النقض عن هذه الاعتراضات بعد الاحاطة بما مر وتقريره ان كل
حركة في مسافة المراد بهذه الحركة المختلفة كانه قال كل حركة من الحركات
المختلفة اعني التي لا واحد وبينها السكون فهي لا يحفظ الزمان واما
الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة ولهم في الزمن
الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انه ليست مستقيمة ولا
مستديرة اللهم الا ان يستثنى حد واحد والحركة وفيه ما فيه
وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان يحتج بالبصر صحيحا بريئا
لفظ الملاقاة بالملامسة بغير مناف جواب سؤال وهو ان ذا الوصول
هو الملاقاة والشيخ قال لو بدلت الملاقاة بالملامسة لو يتم الحجة فكيف
يتم اذا بدلت الملاقاة بالوصول بان يقال بان اقام الحجة بالوصول
اذا اثبت الميل الثاني وعدم اتحادها بالملاقاة للاحتمال عليها فيه

لا اثر له في المعنى يريد بيان امتناع كون القوة الجسمانية غير متناهية
المطلوب ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما في الشدة
فلما مر واما في المدة او في المعدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر
او بالطبع وهما محالان اما بالقسر فلانه لو حركت جسم جسم بحيث في
الصغر والكبر لا نهاية له في العدة او المدة فهو مبدأ والمدة يلزم
التفاوت وبين الحركتين في جانب الغير المتناهي وانه لا يقال
الدليل انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فانا
لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي محركة جسما ازليا لكانت
غير متناهية فلا يلزم منه مبدأ فنقول لا شك في امكان التحريك في المبدأ
على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن
ان يحرك جسما ويفرض له مبدأ هو وضع وح يلزم التفاوت قال الامام
هب ان بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي
لكن لا يلزم منه ان ينقطع بحيث الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت
بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه وهو لم
لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطء كما ان حركة الفلك
الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انها غير متناهيين وتقريره الجواب
ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه
تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة او العدة لا وجود التفاوت
في السرعة والبطء انما في المدة فلانا لو كانت القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية
في المدة وحركت جسما آخر كان لا زما حركته غير متناه لانا نفرض ما لو حركة
الغير المتناهية في المدة الاولى واذا حركت جسما اصغر كان لا زما
حركته ايضا غير متناه وفي الجانب الغير المتناهي فيلزم التفاوت الاول
قطعا واما في العدة فلانا لو كانت غير متناهية في العدة وحركت
جسما يوجد حركة غير متناه فانه المراد بعدم تناهي القوة في العدة

واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا انه هذا
العدد اكبر من العدد الاول فيلزم انقطاعه فاجاب بان
المحكوم عليه وهنا اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع
في الحال ولا شك ان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال على
تحريك الجسم اكبر من قوتها على تحريك الثقل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف
الحوادث فانها لم تكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت
وللسائل ان يعود بقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت قوة القوة
على تحريك الجزء والكل واما تفاوت الافعال فان عنيتم ان اللازم تفاوت
قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان عنيتم ان اللازم
المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال وكان مراد الامام من قوله
انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي
قررناه لكنه سها في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة
القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المقدور طبيعته
عائقة عن الحركة القسرية وكلما كان العائق اقوى كانت على تحريكه اضعف
بالضرورة وكلما تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء
لزم التفاوت في حركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان
الشيخ ما اراد بقوله الغير المتناهي الذي ليس عدده موجودا في الخارج
الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان
وبان ذلك لا يكون غير متناه بل انما يتاتى النظر اذا كان متناهيا
يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون
متناهيا بينهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط وكل بالزيادة
والنقصان اذا كان غير متناه في احد الجهتين لا يكون الا في هذا الاخير
وقوله في النظر الاول اضمار على دليل على ما اشار الى توصيف
بعدم التناهي وبالكثرة والقلة كما اشار وجه الغير المتناهي على
الشرائط المقررة عند الحكماء فانه يدل لا بالنظر الى الجزء مفهوم

واما قولنا فمن خواص الكم المتناهي فممنوع لامكان معلومات
الله ومقدوراته ويمكن ان يكتسب عنه باسم الكم الغير المتناهي اذا
زاد مرة وبعض اخر لم يكن ذلك الا من جهة المتناهية ايضا
واما الى معلومات الله زايدة على مقدوراته وذلك شيء
اخر وحاصل الجواب ان يقال هيهنا ان الغير المتناهي لا
يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود
في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم ويجب
نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في جانب الغير المتناهي ممتنع
في الوهم ايضا كما في الخارج واما في جانب المتناهي فليس
بممتنع وكان كلام الشيخ حيث قالوا الحوادث المتناهية
لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة
والنقصان والازدياد الحوادث كل يوم وهو حق ان لو كان
المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج وهو قولنا
لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج بل وقت ما
وان كان المراد به يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر
وفي الوهم فلا نم انه حق واما يلزم كذلك لو كان قبول الزيادة
والنقصان في جانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف
هذا بخلاف ما نحن بصدده لزوم التفاوت في الحركات الغير
المتناهية في جانب المتناهي وانه كما هو محال في الخارج كذلك في
الوهم ويجب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة
وحكم الوهم في المحسوسات صادق بالمقدمات المذكورة في البراهين
الطبيعية بحسب الخارج بل بحسب نفس
الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد وتجزء الذي
لا يتجزى وغيرهما اذا كان شيء يحركه جسم ولا تماس في ذلك
الجسم كان قبول الاكثر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في المقدمة

وهذا في المقدمة الاولى فالقوة المطبقة اذا حركت جسما يلزم
قبول الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم المانع فيه فان كان
هناك تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوة وهذا في المقدمة
الثانية والتفاوت الذي في القوى عطف سبب الاجسام في الصغر
والكبر لانها سارية فيها ومحركة لها وهذا في المقدمات الثانية فلو
حرك جسم بقوة المطبقة حركات غير متناهية وحرك بعض ذلك
الجسم بقوة المطبقة في مبدء واحد فان حركات البعض غير متناهية
وحركة الكل اكثر وقع التفاوت ثم حركة كثيرة في جانب الغير المتناهي
وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة
الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى
قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض نسبة
المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة حركة الى حركة نسبة المتناهي الى المتناهي
وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هف انتهى الشيخ بهذا
البرهان المشتمل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية فانه
اراد بالفلك لا يفهم بالف ولجواز ان لا يلزم بجواز ارادة اصلا فضلا
عن ارادة الشيء ارادة الكل فالقوة المحركة للسماء غير متناهية
سبب ان في الوجود حركة غير متناهية والا دورية وحركة الدورية هي المتساوية
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة فيها متناهية مع ان القوة
المحركة للسماء ليست قوة جسمانية لتكون قوة مفارقة اما عقل هو المطلوب
او نفس والنفس المفارقة انما تحرك جسما لتحصيل كمالات تتلى بها
وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له
بالفعل وهو العقل والقوة المحركة للسماء مفارقة وعقلية فان قلت
ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشرة للحركة التي يصدر عنها الحركة
فهي قوة جسمانية عقلية وان اراد بها شيئا اخر فلا يدل قوله
فيقول الاكثر تاثيرا عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب

ذات القوة المباشرة لان امتناع صدور الحركات الغير المتناهية
عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان
يكون غير متناهية الاثار والاستحالة صدور الحركات الغير المتناهية
عن القوة الجسمانية بحسبها فكذلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة لهم
ان يقال الدليل لم يدل الا على ان جسم السماء متحرك بالحركة الدورية
واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو غير بين
العكس ولم لا يجوز ان مركز الارض متحرك بالارادة ويكون
الزمان مقدار حركته والحق ان المطلوب من هذه الفصول ليس
اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان الحركة الثانية عقلية لا العقل
والا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة
الدورية سماوية وقد اورد الشيخ فيما قيل انه حرب آخر في البيان
بسبب لما كان فيه من اثبات غاية الافلاك واستبعد
هنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء وبه يحصل ما اشكل على
الفاضل الشارح ما ذكر الشيخ ان الملاحظ للتحريك قوة جسمانية
والعقل محرك اول اعترض الامام بان الحركات الجزئية الغير
المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية وان صدرت
عن العقل فهو العقل وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل
علة لها والجواب ان العقل علة غائية والقوة الجسمانية علة فاعلية
والبيان ان المحرك الفلكي على الاتصال يستبان ما يحرك بحركة المعشوق
للعاشق وهو الذي يتحرك فيه وذلك المحرك العقل لا جرم ان
يتحرك هو المتحرك بالحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشرة
للحركة فيتغير مستكمل فلا يكون الحركة منه بل محركا للفلك على سبيل التشبيه
واما محرك الفلك على سبيل التعقل فهو منه بعيد فعل الحركة
على وجه التشبيه وفرقت بين المحرك ووسط فهو نفس مفارقة
عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويمكن ان تصورات

كلية

كلية وجزئية وساعد في تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من
قوتها المتخيلة فيرتسم فيها صورة الاوضاع الجزئية وتحدث منها
الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا بحسبان تحقق مقاصد القوم
وفيه على الجواب ان لازم ان المباشرة لتحريك السماء لو كان قوة
جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يتحرك كذلك لو كان صدور الحركات
الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يحدث من
العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وينتقل بحسب ذلك
الانتقالات غير متناهية وبوسائط تلك الانتقالات يقوى
على الحركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة
لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وهذا نظير الاول ان العقول
يتحد والامور المفارقة وصدور الحركات الغير المتناهية بحيث لا
يقع بان الصادر من الفلك حركات متعددة وقد بين من نقل
ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان فيها ما فض بان ذلك
انه اذا وجد صور من الفلك حركات متعددة فاما ان يتوسط بين
كل حركتين حد هو بداية احديهما ونهاية اخرى فتكون الحركات التي
بعقل حدودا وتقطع فلا يحفظ الزمان واما ان يتخلل بين تلك
الحركات حدود ح لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة
الثاني ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة البعض
لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية
لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة والحركة
جسمانية لا على استقلال حركات غير متناهية من مبدا هو فرض البعض
محركا كذلك يتحرك بتحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا
وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الحركات
الواردة على جميع القوة وهو ح فرض الامام لو صح احدها
ان الامور الجارية في النفس الجسمانية امور متغيرة ومتصرم الاسم

ان الثابت لا يكون علة للمتغير بل يستلزم كون المعلول غير العلة فلذا يكون
معلولة للعقل وايضا جاز ان يكون المتحركات الجزئية الى العقل
وغايتها هو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة بحيثية العكس لو اتصلت
الانفعالات فلم يكن شيء في مبادي القوى وح لا يمكن القطع في شيء من القوى
بحيثية بها لا يقوى على الحمل غير متناهية فقوله وح اشارة الى هذا الوجه
وحين اذ اجاز صدور الامور المعدودة في السنن بحيثية عن العقل لا يلزم القطع
وجوابه عن الاول ان حركة لا يجوز ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مبدأ
حركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمتحرك والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب
حركة الدائرة حتى يكون هناك سلسلتان معتدلتان كل واحد منهما بعد الاخرى
الاخرى احدهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوة الجسمانية والاخرى
سلسلة الحركات فكل حركة تعدد القوة الجسمانية لحال انفعالية صادرة عن العقل
وكذلك حال الانفعالية بعد ما لا صدار حركة رحقه وكذا كما اذا قطعنا حدا
من حدود الجسم والعرض حد آخر شيء بانه وكذلك قطع لقطعناه ثم كملنا
قطع حدا آخر وهكذا كل حركة سابقة معدة لحمل من الانفعال وكل حمل علة
لحركة لاحقة والحركة المتحركة يحتاج الى المحرك ثم لانه اذا كان سببا
لحركة متحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى المحرك فان كان حركة نفسه
بذاته ان يكون ذاتيا او انه من ذاته ان كان من حركة غيره فذلك المحرك ان
كان متحركا بذاته احتاج الى محرك آخر وهكذا اضر بتسلسل المحركات غير متحركة قالوا
وذلك المحرك هو المبدأ الاول او العقل الاول وما عداه من المحركات متحركة
وهذا الذي حكم على الاكثر في تحريك الافلاك بالصورة المنطبعة لانهم
ذهبوا الى ان ما عداه المبدأ الاول من المحركات الافلاك متحركة اما بذاتها
او بالعرض والنفس والعقل ليس بمتحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا فعل
لها في تحريك الافلاك فالمحركات الافلاك في القوى الجسمانية والعرض
الشيخ على هذا الكلام بقوله وذكر غير واجب وتقريره ان يقال لا نم
ان كون المحرك قابلا فاعلا ولم لا يجوز ان يكون متحركا كما هو حيث

فان القوة متحركة من جهة انها تنفعل من الفعل محركة من جهة انها فاعلة وماهية
وكيف لا يكون متحركا بنفسها ومحركا للمتحرك فالعرض هو محرك المتحرك بالذات
لكن المحرك المتحرك بالذات اعني الفلك هو تلك القوة بجزء محركا من حيث
يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة ومتحركة بالعرض
وليس محركا بالذات الا اياها واعلم ان الانسان يتحرك فورا بهذا
هو الذي حكم على الاكثر مقدما على الاعتراض الا ان ذكره بعد الاعتراض
لما كان فيه نوع استنادا واستحقاق آخره عنه والواجب في قوله فاذن
اي عقول مفارقة ان يقال لو تحرك مفارقة ما فذهم من هو انهم بانهم
للنفوس الناطقة تصورات عقلية ويدل بانهم ان المعلول الاول لا يكون
يكون جسما هو عقل محض وقيل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود الى العرض
والجوهر المفتقر فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا يكون
موضوع وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو
الهيولى او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان كان متعلقا
بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فالعقل اذا ثبت هذا فنقول المعلول
الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره ومتقدم يستحق
العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم صدور امرين من الواحد بحقيقته ولا صورة
ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيء منهما علة للاخر او واسطة ولان
تاثير الصورة موقوف على استعدادها وتشخصها موقوف على المادة فلا يكون
تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة قابلة
معا وانه محال ولان الانفعال يحتاج الى المادة فلو كان معلولا
اولا فاما ان يصدر عنه شيء اولا فان لم يصدر عنه شيء آخر من يعظم
سلسلة الموجودات وان صدر منه شيء وقد ثبت ان انفعاله متوقف
على وجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجوده وهو محال ويمكن ان يجوز
المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر
من النفس شيء ولانم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز تصدر من المبدأ

الاول يشترط وجود النفس فيه آخر هو آلة النفس لا بد له فرد يسل انما
ان قولكم افعال النفس مجازية اما المادة ان اردتم ان جميع افعالها
كذلك فممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فمسلم لا يستلزم المط ولكن ان
يجاب عنه بالمراد بالنفس هو الذي هو فيه جميع افعاله على الآلة فان
العقل ربما يتوقف فعله وقبضانه على وجود المادة بل وعلى استعدادها
اقلت لانه اذا لم يكن المعاد الا النفس والجسم ولا فرق منه
يكون هو العقل وانما يكون كذلك لو كان جميع كالاته موجودة فيه
بالفعل وجوابه ان الموجود الجوهرية منحصرة في نحو فاذا لم يكن
احد الاربعة يغير ان يكون هو العقل واما حصول جميع كالاته بالفعل
فيه فمعلوم بيقين الا بدليل آخر فانظر فيه فرد المعلوم آرائه
فيه نظر لانه البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها يبحث عن احوال الموجودات
فرجيف انما موجودة لنوع الا الآيات ولعلهم حصلوا الوحدة
واكثروه بالجسم العلوية حتى صار البحث عنها فرعا لعلم الهيئة كما تعلم
بالمنسورة المنسوب كل جسم محيط به ثلاثة سطوح متوازية الاضلاع
ومبدأ دوران القمر يمتد عن فلك الكل لعدم ان يكون فلكا
كليا ولا فرضيا واكثر الفاضل الشارح لما كان حاصل الدلالة الثانية
على نفي حركة الكواكب بنفسها في الافلاك ان موافاة عدم كرة
القمر وعطارد واوجاف كل دورة مرتين انما يتصور لو كان المركز
المدور حركتان حركة التوجه وحركة على خلاف التوجه وكان الكوكب
هو الكواكب او فلك المدور بنفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم
الواحد بالذات اما جزء فيه فيتفرق دفعة واحدة اعترض الامام بان
هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين
بكنه غير ممكن لانه الحركة اما بد لستلزم الحصول فيها فلو كان اما جزء
يلزم حصولها فيهما دفعة واحدة وانه قال في توجيه الجواب ان لانه
جزء واحد لو كان اما جزء يلزم حصولها وانما يلزم لو كان حصوله

في جهة

في جهة بحسب الكيفين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من حركتين
فان الحركتين ان كانتا اما جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية
بفضل احدهما عن الاخرى وليس هذا يلزم ان يكون حركة الواحدة بسيطة
فقد يكون حركته وحصول الجسم في جهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة
بحسب الكيفين وتحقق الموضع تحقق الحركة بالعرض فيقول لا شك ان
المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي حركة فان اي الشيء في السفينة
عرض له تلك الحالة الا رفعة لا يسفينة متى شغل مكانه كما يشغل السفينة
فرسخا اما ان الفرق ان حالة المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل
اوضاعه والوه لتبدل اوضاعه او الوه وايضا المتحرك بالذات وبه
الجهة اعني مبدأ الميل سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او ارادي فهذا
الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فهو واحد منا لو كان وموجود فلا
شك ان ذلك الجسم منتقل اما موضعا لكن تلك الحركة صدرت عارضة
لها من ارادة والارادة في الجسم فهذا الحركة موجودة في المتحرك بالذات
دون المتحرك بالعرض ثم لا يسرا بسبب ان حركة بالعرض ليست بجهة
الحركة بالذات بل ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان
راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركتان اما جهة واحدة او اما
جهتين يكون بينهما شك وهو انا اذا فرضنا دائرة محيطة احدهما حادثة
بالاخرى وهما يتحركان بالخلاف على محورة واحدة حركة واحدة وكل الدائرة
المحورة يقطع في الساعة على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون
دائما على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار
لانه المحور ان حركتهما اما جهة المشرق درجة فقط اما الى وراء اما جهة
الجنوب مع ان تلك النقطة لما كانت هي نقطة الدائرة المحورة
وسائر نقاطها يقطع دوران الفلك حركتها بالفرض درجة فلا بد ان يلزم
تلك النقطة في هذه الدرجة درجة في جهة الجنوب اخرى وفي الفصلا
في سمعته يقول وظن هذا المشكل لكل موجود حركتان حركة حقيقية وهي

قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اضافية اي بالاضافة الى نقطة
فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية المسافة حركته عندها ونقطة
المحور وان كانت لما حركة في نفسها لا يحدث زاوية لها اما انقطاع
الخارجة عن مدارها لانه موصوفها يتحرك بالخلاف حركة مساوية لها
ولهذا لا يرى الساكنة وللفلك فيه قال ولا يخفى الجواب عن اشكال
الامام ان لو كان اما جهة انما يستلزم حصول فيها لو كانت وحدها فاذا
كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى
ان كلا من الحركتين لو يحدث عن الاخرى كانت مساوية اما الجهة المتوجهة
اليها فاما اذا وضعنا واحدا على حسبه في نهاية ذراع مثلا وهو يتحرك كان
بالخلاف بحركة معنويا فاذا كانت راس الحسبة موازيا بالنقطة واشغل
الحسبة تلك الموازاة مثلا ذراعا كحركة الشخص من راس الحسبة ايضا ذراعا
والموازاة بانه كانت وهكذا يتحرك الحسبة بانه ذراع والشخص اما
آخرها اما لو كانت الحسبة نقطة او كانت حركة الشخص نقطة لما عرف
الشخص عن الموازاة اما جهة الحركة فلا اشكال لتلك الشخص اما جهة بحسب
تركيب الحركتين اذا فرضا جميعا بعد رعنه فقل لتقرير هذا البرهان
طريقان احدهما طريقان طريق المعتبرة وتقريره على ما ذكرت ما في
الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان حال المحوي مع
الحاوي الامكان لان وجوب المعلول وجوده بعد وجوب
العلة ووجودها فلا يتصور وجوب المعلول مع العلة بل الذي يتصور معه هو
امكانه لكن وجود المحوي مع عدم الحاوي فلما كان وجود المحوي غير واجب
مع وجوب الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الحاوي واجبا مع وجوب
الحاوي او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان
المحوي واجبا وقد ثبت امكانه هف وان كان غير واجب مع وجوب
الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه ح وليس هذا الطريق الا تمسك اثنانيا
هكذا لو كان الحاوي علة للمحوي كان المحوي ممكنا واللازم باطل فالمقدم

فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة لا معه
لا امكان لا حال وانما بطلان اللازم فلان عدم الحاوي مع وجود المحوي على
على ذلك التقدير فلو كان المحوي ممكنا مع الحاوي كان عدم الحاوي ايضا
ممكنا وهو ح والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناء على
متنه مقدمات احدها ان الجسم لا يتحيز على موجدة الا بعد كونه
شخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذا المقدمة
غير مقيدة بالجسم كان بعد جنس الحكم بالجسم فان كل شيء يفرض
يمتنع ان يتحيز على موجدة الا بعد تشخصها سواء كان جسما او غيره
وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها
ح وزعة ان العلة يجب اولا ثم يجب فقد يجب المعلول فقد وجب
العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون في شانه الوجوب
فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشمس
اذا كان بينها وبينه ملازمة لا يتخلف ح الوجوب والامكان
لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم
بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظ لكن المقدمة الثانية مشوشة
بالجواب في معلولها فانها مخالفة بالوجوب والامكان مع تلازمهما
لا يبقى ليس مقدمة ابرهان بعدم اختلاف المتلازمين في الوجوب مطلقا
بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثبات فانه لو وجب
احدهما مع الثبات ولم يجب الآخر مع امكان انفكاك احدهما
عن الآخر بالفرض فلا تلازم بينهما وعلى هذا التشخص لانا نقول
الدلالة مشتركة فكما يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثبات في الوجوب
والامكان كذلك يجوز ان يختلف حالهما من انفسهما حرزة انه لو
وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن
الآخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف مطلق سواء
كان مع الثبات او في حد انفسهما ليتمهد بذلك طلاق الشرح ويكفي

ان يجاب عنه بان المراد بالوجوب هو اعم من الوجوب بالذات
وبالغير والامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجوب والوجوب
وغير انظر ان الشيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب
وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على حرافة الامكان يتحقق الانفكاك
بينهما قطعا وهذا هو المستحيل في البرهان فان عدم الخلاء لما كان
مع وجود المحوي معه متلازمين وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوده لكنه
باق على حرافة الامكان فان خلت كما وجب ان يتخالف المتلازمان
في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتحقق في الوجوب بالذات
ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر وجب بالغير لامكن
ارتفاع الوجوب بالذات وغير البين ان الشيئين اذا لم يكن
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن انفكاك بينهما فقد
تلازما كما اذا تحقق الانفكاك فيقول امكان ارتفاع الآخر
نظرا الى ذاته ما يصير جوازا لانفكاك لو امكن ما ارتفاعه نظرا
الى الاول وليس كذلك فان وجوب العام مترتب على وجوب
الخاص وعند ان هذه المقدمات مستدركة في البيان اذ يكفي
ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم فالوجوب غير فقد وجب
الحاوي ولم يجب وجود المحوي لعدم كون المحوي هو الذي يلاء مقعر الحاوي
لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ويستلزم الخلف لزوم الخلف بمجرد
هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك
المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوي وعدم الخلاء معا فالمراد المعية
في الوجود عند من نفى الوجوب والعدم كما يحدث الشاخوص
فليس المراد الا ان وجود المحوي اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء
وبينه بان عدم الخلاء متى وجب وجب وجود المحوي فان وجود
عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوي كان عدم وجوب الخلاء
حكم عكس النقيض لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان يكون المحوي

وجوب ووجود الخلاء لو كان للحاوي وجوب ووجود فلا يخلو اما ان
يكون معه وجوب المحوي او امكانه واما ما كان يلزم معه وجوب
الحاوي امكان المحوي اما على امكان فظاهر واما على تقدير الوجوب
فلانه لا يلزم واجبا بذاته بل واجبا بالغير والوجوب مستلزم للامكان
ومعية اللازم مستلزمة لمعية الملازم فيلزم مع وجوب الحاوي و
وجوده ما يلاءه فيلزم امكان الخلاء لانا نقول لا نسلم استلزام
المعية اللزوم لمعية الملازم وانما يكون لو لم يكن الملازم متقدما
على اللازم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المع
ما يجب ان يكون معه وهو الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق
التقدم والتأخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يلزم
عدم الخلاء لكنا والتالي باطل بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما
بالذات على المحوي ح والمحوي مع عدم الخلاء متأخرا عن الحاوي و
المتأخر عن الشيء موقوف عليه ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء
ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا واذن ح وهذا الطريق غير مطابق
لما في المتن بل هو غير معينه امكان الحاوي والمحوي واجابه اما ان مع
التأخر منافر واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته يريد بتحقيق
التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء ولا تحقق معنى الممتنع لذاته وذكر
الخلاء في هذا البرهان واقع بطريق التمثيل او لانه مقصود بتصور الممتنع لذاته
فقد اوليا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع كذلك فليس
معنى الممتنع لذاته ان هناك ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره
العقل قوام بعدم يجب تصوره من غير نظر الى الغير وهم جاروا تعريف
حكما بالعدم على وسط وانه ليست ربما يراد وصفه بحسب حيث قال ان
تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان الفعل
لا حكم لعدمه بمجرد تصوره العقلية بل بالنظر الى الغير وهذا التحقيق يفيد
ما عسى يخطر في الوهم من ان الاثبات بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه

فلا فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد لكان مكان كما فيكون اماه
فلم يكن خلا وجوده يستلزم عدمه ولا يكون لكن يكون فمتى لذاته لا ما
لا نظر الى ذاته مع قطع النظر الى الغير لزم منه محال والممتنع بالغير ليس
جائز استحالة لا يحال الا انه استحالة على ما يكون ما بالنظر الى ذاته الغير لا
بالنظر الى ذاته وهذا اكثر تكلف برهان ودليل الواحد انه كلي عدمه دل ايضا
على امتناع لذاته قال وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر الى ذاته فقد
ظهر ان معنى قولنا خلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم
عليه العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذاته لا بالنظر
الى ذات الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا وجودا
بحقيقته واما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته
لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يحكم بوجوده والا يجوده
الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول شيء يتصوره
العقل ونسميه بالخلاء معدوم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف
عدم الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان
الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم
في الخارج لموجود خارجي فمتى وجد المحوي من حيث انه خلاء بذاته نفس
ذلك المتصور وقطعي ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث
انه خلاء فوجود المحوي وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من
قولنا في المتضايفين لا يتصور التلازم في العقل اذ لا يلزم بحسب العقل
جواز ما لا يكون وعلى تقدير التلازم العقل فيه ليس معتبرا بل قال المتقدمون
حتى كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المباحثة في عدم
التحقيق على ما هو الشائع في عرف المخاطب وفي التقييد بقولنا من
حيث هو خلاء فائدتان احدهما ان هذا التلازم ثابت فيه من
اعتبار اخر وفي فان المحوي يستلزم من حيث انه محدود مثلا وهو غير
الخلاء هو المكان الخالي كان الملاء هو المكان المملوء بجسم فيكون سطح

الحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم
الخلاء ولا الملاء فهو حاوي جسم ولا ملاء ولا خلاء له اذ لا مكان
له فاستلزام المحوي نفس الخلاء ليس الا من حيث انه ملاء المكان هذا منتفي
ومشروب كلامه وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما بعد المكان
او لوجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء بالمعنى الثاني ظاهر فانه ناظر
مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا وانه ايضا فاع سوال وهو انه
الخلاء عدم المحوي فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو نفس المحوي
والقول بان المحوي مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشيء على نفسه وجوابه
انا لا نسلم ان الخلاء هو عدم المحوي بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوي من حيث انه
ملاء وكونه ملاء وصف للمحوي باعتبار مكانه وكان قوله والمقارن
المغاير للمحوي هو نفي ما يتصوره من الخلاء نتيجة على هذا فانه ربما يظن ان
عدم الخلاء بين وجود المحوي لشيء ومقارب معينها واذا تحقق
هذا استقط ما يمكن ان يتمسك به هذا الشك انما نعترض على المقدمة الثانية
بان يقال وجود المحوي مع عدم الخلاء وجب بالذات ووجود المحوي
وجب بالغير او معارضتي المقدمة القائلة بالتلازم فيقال وجود المحوي
ليس مع عدم الخلاء معينه بالذات لانه لو تلازم الامكان هما فوجود
وليس كذلك او في المقدمة المحكية بامتناع الخلاء قال وجوب الخلاء بالذات
مع وجوب المحوي بالغير مما لا يجتمعان واثباتا بانه يجب ان الخلاء انما
معاندة لا معاندة والمتلازمين يجب ان يتحدا في الوجوب وهذا التقرير
اطبق على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود
المحوي انما هي على تقدير عليه الحاوي والمحوي على هذا التقدير لانه اذا كان
الحاوي علة للمحوي كان متقدما على المحوي بحسب الامكان فمن عدم الخلاء يلزم وجود
المحوي ومتى وجد المحوي يلزم عدم الخلاء مطلقا اما اذا لم يكن الحاوي علة لعدم
الخلاء لا يستلزم وجود المحوي لجواز كون الحاوي والمحوي معدومين فيكون الكلام
ايضا محدودا لان الخلاء لا يتوقف لعدم المحوي مطلقا بل انما يتوقف لعدم

لعدم المحوي فمن حيث هو محوي وعلاه بان الجوهر محيط لا حصول لبعض
منه الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود
المحوي لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه متحيز وبسطح الحاوي كما
سبق بيانه فيه بقوله لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي اما آخر
على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية
فمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان لا تلازم على تقدير عدم
العلة فمفهوم لحصره قوله هو الذي جعل ومعنى الكلام ان الحاوي الذي
وضع علة للمحوي هو الذي جعل المحوي بحيث يكون منه عدم الخلاء لا ذكر
من ثانية معنى عدم الخلاء بعدم التصور من الخلاء ومتصور الخلاء بالكنه
الانحيب اعتبار الحاوي لما لم يكن الحاوي يحقق لم يكن لعدم الخلاء مع
المحوي اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوي اي لما كان
عدم الخلاء مع وجود المحوي على تقدير علية الحاوي امتنع ان يكون
اي الحاوي علة للمحوي مع بقاء الخلاء مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء و
عند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم ثبت مقدمات
المقدمتان المستدل عليها والمقدمة الثالثة ان المحوي على ذلك التقدير
ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع
ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع كونه معلولا
للحاوي ثم صرح بذلك في قوله والحاصل انا نبين وجه كونه لازما
على ظاهره لكن ان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا يكفي
في الجواب لان الغير الذي يفيد المحوي هو الذي يفيد معنى
عدم الخلاء والمحوي انما يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي
وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالكشف مثال انما نريد
بالعلية التلازم بين عدم الخلاء ووجود المعية في نفس الامر
او على تقدير عليه الحاوي والاول ممنوع والثاني يكون
المحوي على هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب في ان الاستفهام

على المنع كاف في الجواب الا ان تحقق المقام ببيان كون المعية
التلازمية انما هي على تقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره
في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود الحاوي مدخل في
استلزام وجود المحوي لعدم الخلاء على ان تصور عدم الخلاء
يتوقف على تصور البسط الحاوي ولا يلزم منه الا ان التصديق
باستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء يتوقف على تصور الحاوي و
البسط هو الاول لما هو اللازم من بيانه غير مطلوب والاول
ان نفي التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة
عن الاستلزامين استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي واستلزام
وجود المحوي لعدم الخلاء وهذا الاستلزام وان لم يتوقف
على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي
يتوقف عليه كما بين فيكون التلازم موقوفا على التقدير
اقول ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوي سواء كان
علة اولا كما قال اذا حصل كان عدم المعية لم يندفع با
ذكره لتحقق المتبوع في نفس الامر واشتمالها على الوجوب فان
قلت اذا كان معنى على تقدير تحقق الحاوي يكون الحكم عدم
الخلاء مشغول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان المحوي مع وجود
الحاوي وليس كذلك بل امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب
في الجواب ان الحاوي المتلازمين انما يجب في مطلق الوجوب
لا في الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان الاشكال
في العقوى هنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين
والمحوي المعين وان استلزام عدم الخلاء لا ان عدم الخلاء لا
يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير اصلا
ولو قيل وجب الحاوي وهو الملاء فلم يجب الملاء فلكن الخلاء
مشغول المحوي علاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص

عدم وجوب الخلاء وانما اوردنا لها كليا وهو قوله
لكل اذا اعتبرت حال المعلول مع العلة وجدتها الامكان فهذا
كلي وانما بتحقيق ان حال المحوي مع ما وي الامكان وهو جزئي
وانما ذكرنا كليا ليتمهد الجزئي وبيانه ضرورة انه اذا ثبت الكلي
ثبت الجزئي وكقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت
يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوي وبالعلة ما وي لا كل المعلول والعلة
والا لم ينتظم الكلام فانه اذا قال لو كان ما وي علة للمحوي كان حال
كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه
لم يكن مقدمة اولية والا لم يقبله لا دخل لها في القياس الاستثنائي
فيقول ليس المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية
تمهيدا للجزئي وكانه قال لو كان ما وي علة للمحوي كان حال المحوي مع
ما وي الامكان لان المحوي معلول وحال المعلول مع العلة الامكان
فيكون حال المحوي مع ما وي الامكان وقوله استثنائي الخ
اي مستلزم للاستثناء فلما كان المقصود من ايراد الكلي والجزئي
ذكر الاستثناء جزئيا الا انه محل تعصر قوله فلا يخ وفيه اشارة
الى المقدمة الثالثة لان المقدمة اللازمية بين وجود المحوي وعدم
الخلاء اما الصادقة في الوجوب على ان نقيضه يصح به وما قيل
ان الشيخ اورد انتاجا كليا وكفى عن الجزئي ثم استثنى انتاجا جزئيا
ثم اورد تفصيل استثنائه الا اقتصار على ما ورد
لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع علته الامكان
وهذا العلة من غير اعتبار كون العلة ما وي لا يفيد المطلوب من المعلول
وعدم الخلاء فانه ما لم يؤخذ شرط ما وي ولم يؤخذ الخلاء ولا عدمه
فلا يستلزم المعلول الخلاء وما الجنس فكيف علموا ان امكان
المعلول مع العلة مقارنة الى عدم الخلاء لا مع استثناء كل جسم

اما عن

الى كل علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وما لم يمنع علة الامكان
فيلزم امكان الخلاء لان الامكان احد المتلازمين يستلزم امكان
الآخر فلو وجب ان يصدق العلة بكونه ما وي محدد الامكان المعلول
ولئن سلمنا ان يكون المراد بقول حال المعلول مع العلة الامكان
ان حال المحوي مع ما وي الامكان او يكون المراد مطلق المعلول مع
العلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة والا لم يفيد
لا يفيد في القياس الاستثنائي وان المراد المحوي ما وي
فما فائدة هذا الكلام يتكرر اصطلاحا فيقول لا شك ان القضية
الاصلية هو المحوي ما وي لكن لما عبر عنها بالعبارة الكلية والجزئية
والمعلول المذكور قريبا اوهم ذلك ان مناط المعية التلازمية
عن وجود ما وي وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلول فصح بتخصيص
العلة بقيد على انه مناط هو كون العلة ما وي لا مطلق العلية و
المعلول ثم كان يقول فعلى هذا الشرط المعتبر والقيد
هي المقيد بما وي لكنه قدم شرطا عليها معية هو انه يجب
فاجاب بانه ان اراد اختلاط الكلام قدم هذه الشرطية على
الاستثناء حتى كان الشيخ عند الشرطية مطلقة اولا ثم
اورد ما يقيد معينة ثم ذكر الاستثناء فحينئذ ثم مفصلا فاختلط
الكلام ههنا ظاهرا وربما دفع ذلك التعين فرطبا ثم قدم الشرطية
واما اعتراض الفاضل الشارح قدس الامام الدليل بطرفي
الدكوين فان ما وي لو كان علة للمحوي لكان مستقلا عليه
وانتاج نقيضه لانه وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع
المحوي ثانيا وجب لذاته لا بتاخر عن غيره وما مع المعلول مع
وجود المحوي مع ما وي فيستحيل ان يتاخر عنه والا لم ما وي
لو تقدم على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء والمتقدم على المعلول
متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيلزم عدم الخلاء هكذا

ثم اعترض على الطريق الثاني بما لا يصلح رد وتوجيه اعتراضه عليه
ظ وما لا يصلح رد فلم توجه الدليل الا بطريق العقد ولم يتعرض فيه
لمقدمة القائلة بانه مانع المانع مانع فلا يخرج فيها ايضا اصلا فليت
شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجه حتى يستقل بحله وان هذا الاعتراض
فمن توجيه الكلام اوجه من على محله الامام كنت لم لعل به كيف الاكون
غير مذهب اليه توهم فكان هذا يخرج معلما بشرف حيث يكون
ولكن كذا ولكن نقول سبب ان عليه الى وغير جسم تقوم ان
يحصل الى وعلة الحوى مستندين الى علة فيكون الى وى متقدما على الحوى
فان مانع المتقدم متقدم وح يكون مع الى وى امكان الحوى فيلزم امكان
الخلاء كما لزم على نفيه يكون الى وى علة اسباب ان الى وى اذا كان علة
للحوى كان سابقا على الحوى بحسب الوجود المطلق فيكون للحوى موا امكان
الخلاء بحسب موما الخلاء فيمكن الخلاء وهذه الطريقة التي اشرنا اليها فيما
سلف مستغنية عن التعريض لمقدمة بين عدم الخلاء ووجود الحوى بالثبوت
اما اذا لم يكن علة للحوى وكان معه علة للحوى لم يلزم ان يتقدم على الحوى
لان تقدمه على الحوى عليه ليس بلازم حتى يكون ما هو متقدما عليه بل بالذات
والعلة وما معها وهو الى وى ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام
في قوله واما التقدم الثاني فانا نقول لعله لا نسلم ان التقدم
الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين واما التقدم
بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فحقه التقدم بحسب لم يكن ان
يقال سبب ان ما مع العلة ما يجب ان يكون متقدما بالعلية لكن لم يكن
ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان الى وى متقدما بالطبع على الحوى على
الاثر ام ورد الشبهة بان الخلاء بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية لانه
كون الى وى متقدما على الحوى بالطبع غير متصور وفيه نظر لان الحوى
انما يستلزم الى وى لو لم يكن محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه
بالطبع كما اذا كان شرطا فالحوى يكون محتاجا اليه مستندا اليه وح يتوجه السؤال

وعندي ان نظر الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق كلام على مستند المنع
فان جواب الشيخ ليس بوارد لانها لا نم ان ما مع علة الحوى بحسب ان
يكون متقدما وانما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على الحوى بالزمان وليس
كذلك بل بالذات والتقدم الذاتي لعلة الحوى انما هو فرع جهة العلية
فلا يلزم ان يكون ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع علة
فالقول بانه لم لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج
عن سنن التوجيه قطعا وهذا السؤال اورد في فصل اخر بعبارة اخرى
وسيأتي وجوب الى وى ويلزم المحذور المذكور في الجواب ايضا لان
الحوى انما يكون مع وجوب علية العلية واما وجوب الى وى فلا لم يكن علة
لم يلزم ان يلزم من امكان الحوى وقوله ليس كل ما هو بعد فهو بعد وجوب
سؤال لما قال الحوى انما هو لكن بالجنس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلاء
وانما يلزم لو كان الى وى ليس علة الحوى لكان سابقا فان وجود الحوى بعد
علته وعليه مع وجود الى وى وما هو بعد مع بعد فيكون وجود الحوى بعد وجود
الى وى فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر ولقائل ان نقول ان الى وى
والحوى يجوز ان الخلاء ليس بممتنع الوجود فان الحوى والى وى ممكنا
فيكون كونهما ممكنا محمولا بامكانهما غير واجب وهو المطلوب فيقال لا نم انه
يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم يكن خلاء ايضا لانه
لا امكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم
من امكان عدمهما بل انما يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا
عدما لم يكن خلاء ايضا لانه لا امكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء
فان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الخلاء وامكان
الحوى معه سواء جعلت الفوق صورة الى وى ونفسه التي يكون مبدأ
لصورته او يكون هي الصورة التي يكون الصورة والمنصور بوجهين
يكون قابلا للانقسام لانه لو ثبت منقسم مستقيم فلا فيكون جسما فيجوز
ان يكون للافلاك قوة جسمانية يكمل فيها مقومات ويتنزل منزلة

فيقال قلنا الا ان الافلاك لما كانت متشابهة ان يكون كل فلك بما
صورة نوعية ثابتة فهذه الصورة في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة
اما الصورة النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل دل على انه
للفلك صورة نوعية هي مبدأ الآثار المختصة ودل ايضا على انه له قوة
يرتسم فيها صورة الكواكب ولم يدل دليل على تغاير ما فجاز ان يكون
النفس المنطبعة غير الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها
والنفس التي يكون مبدأ لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الماء
فهي صورته النوعية كان يشبه ان يقول اعتبار كونه ماء فلا يكون
فيه نظر لان تغاير الاعتبارات كاف في صحة كون الشيء فاعلا فيما
فلم لا يكفي فيما نحن بصدده فان قلت لا يجوز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها
مصدر قابلية بحسب رتبة مفارقتها لشيء وذلك لان الصورة
صفات صورة الاجسام صفات صورة حالة فيها وصور غير حالة
بل هي صور كاملة هي اما الصورة المادية فهي كامنة قوة في المادة كامنة فعلها
بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي تقوم
بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي توقف
فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من
جهة او جهة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية
بنى عليها باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في الشرق لا تؤثر
في الماء الذي في المغرب بل بها كما ورد اوكد اهش لا يفي كل شيء ما فعلها
واما الصور الكمالية فلما لم يحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة
في فعلها ايضا اليه كانت عقلا بالفعل فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع
واما المقدمة الثانية من ان صورة الجسم لا تعقل فيما لا وضع له بالقياس
الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه اذا لم يكن لجزئها
وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا نفس
ولا توسط الجسم من النفيين ومن ليس بجسم امتنع ان يكون جسم

بين الشيء وهو الصورة وبين ليس بجسم وهو ما لا وضع واما الرابعة
فمن ان علة الجسم علة جزئية لائق بالنسم انه يكون علة جزئية بل يجب ان
يكون علة للصورة فقط كما في الخط الرابع لانا نقول ثبت في الخط
الاول ان الصورة علة للهيولى فيلزم علة الصورة علة لها حتى على
ان علته احدهما كافية في الاستدلال وبعد تقرير المقدمات نقول
الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة جزئية الهيولى والصورة لكن
ليس شيء منها وضع لهذا الوضع هو الهيئة التي تحصل بنسبة بعض اجزائه
الى بعض وسبب اجزائه الماهية ولا شك ان مثل هذه الهيئة ما يوقف
لا بين الجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر
عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شيء منها فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب
فان قلت الجسم لا يجوز ان يوجد مادة لعقول صورة بحسب الوضع
سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق فنقول
تبين انه لا بد من الوضع حال العقل والوضع السابق لا يصدر وايضا
ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون تحصيل
ولا الصورة لانا نشير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخر فيكون تأثير
كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون لمشاركة الوضع قطعا وثبت
ان علته ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب يتعين ان يكون
علته العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علته الا العقل وهذا
هو اتم الطريقة الرابعة في اثبات العقول احكام شبه هذه
الاحكام منظور فيها اما في الاول فقد قيل من ان العلة الاول هو
الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فيجوز صدور العقل الخامس من
الاول والسادس من الخامس وهكذا واما الثالث فيجوز صدور السماويات
من الواجب بتوسط الجوهر العقلية والجواب عن الاول انه
السابق بالدليل ان العلة الاول ليس عقلا ولا نفسا ولا جسما
ولا يقدم ما تثبت فيه مصالح في الكتاب ومن الرابع ان

بناء هذه الاحكام ليس على التخمين والحزم بل على الاحق والانسب والكل
محمل على انه كلام الشيخ بانبوا الاقرار والسوابق لا يرد انه الاعلى الطالب
وهو ليس بجزم مع كلام الشيخ انه لا يجوز ان يسمو سلسلة العقول
وعند بعد انقطاعها السموات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن
ذلك الفلك فلك اخر وهلم جرا الى آخر الافلاك لما بين امر الفلك
يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدا عقل فالواجب
اما ان ينتهي اسناد سلسلة العقول مع ابتداء السموات فيتساوى
العقول مع نزول السموات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل
فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام يظهر الابعد ثبوت امرين
ترتب العقول واستناد الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون عن
عقل وفلك ولعل الشيخ لم يلزم بذلك وقول الشارح يلزم يكونا مستمرة
مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده بل مبنى هذه الفلك من ذلك العقل
ولما كان الانسب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها كانه
الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدور ما من العقول على وجوه
مختلفة فقول مجيب ان يكون للاجزاء لم يسعوه لا يريد الوجوب في نفس الامر
بل بحسب الظن وقال الامام مفرضا لم يجوز ان يصدر في اول الامر عقول
كثيرة ثم يكون عقل فلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك
وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم
يلزم الشيخ اصلا بل يا يصح وكلاف الفلك واليه الاشارة بقوله ونظير ذلك
ان اعترض الفاضل الشارح لما قوله يجيف وكذلك حكمه بان يجوز العقل
ويجزم المبادي اول كثيرة وحسب صدورها عن المبدا الاول لان وجوب
صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة
ليس بل على انها اول كثرة لجواز صدور عقول اخر اولا غير مرتبة على ما سيعلمه
ثم ترتب عقول وصدور السموات مع استمرارها فهو ايضا بناء على
الانسب اذا ثبت هذا فنقول ما كان الذهب المنسوب الى القوم

ان الماهية

ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة
واما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهي معقولة بالعرض والمعقول
بالحقيقة هو الوجود فاذا صدر من المبدا شيء راجع الى ماهية كان الصادر
عنه هو الوجود فيكون على انه الماهيات غير مجعولة وهو تغاير للمدعى والتشاجر
بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدا آه فالوجود والماهية معقولان
لان احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح
تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في الخط الخارج وقد
حققناه واما باعتبار العقد فما عليه فهما في باب المراتب مع ا
الوجود باعتبار التقدم بحسب التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل
يتقدم على الوجود فالماهية في اول مراتب والوجود في المرتبة الثانية
واما من الامكان والوجوب معا في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب
والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثالثة واما الامكان
والوجوب معا في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف
على الوجود الذي هو في المرتبة الثالثة ولذلك جعل التحقيق هذا الاعتبار في
ثالث المراتب وبالاعتبار الاول وفي ثانيها لا وجه له والانسب ان
اعتبر الوجود فانه في ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية
والامكان والتعقل للذات لانه موقوف على الوجود والماهية في
المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود والماهية
والامر في الخارج في المرتبة الاولى وجعلها ايضا في المرتبة الثالثة ولا يقع الامر
الخارجي وان اعتبر الوجود الخارجي العقلي فيوجد ترتيب بين الوجود والماهية فقط
والوجوب من حيث الكل اما المبدا الاول فهو الاتم
من دليل على انه الشارح بنى عليه ولعل الفاضل الكل على صدور الكل
منه لو كان اراد صدور الكل بالذات او بواسطة فهذا لا يناسب المعقولات
الاخيرة اما المتوسطة وسيتبينها الماهية فلم يحصل الفاضل ولم يسمع ابا
البركات ولعل ما كان سدا لم يريد التصريح به من الواجب

ان يعقل عليه ان يبين ان مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل
نفسه وعقل غيره وقول فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى بشيخ ثم ذكر ان
الامكان والوجوب والوجود وغيرها من النقيضين لا يصلح للعلية
اما اولا فلان الامكان والوجوب عدميا والعدم يستحيل ان
يكون علة بثبوت واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين
الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الامكانات كما
ان الوجود فلو كان علة لشيء كان كل يصلح ان يكون علة فاذا كان
امكان العقل الاول علة للفلك فليس امكان كل فلك علة لنفسه
فيكون ذلك الفلك موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود
والوجوب واما ثالثا فلان العلم عندهم صورة مثبتة ذهنية للمعلوم
فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله بمثبت وبين فاستحال ان يؤثر علم العقل
علة لفلك وعلم معلوله علة لعقل لاستحالة اختلاف الاجزاء المثبتة
في اللوازم والاحكام بقوله وما يكون واه واما رابعا فلان علم الشيء
بنفسه وبغيره زائد على ذاته فعليه ان كان هو المبدء الاول فقد صار عنه
مثنيان وان كان هو العقل الاول كان فاعلا قابلا وان كان غيره
فهو معلول اجاب الشارح عن الاول بانا لم نقل الامكان والوجوب
علتان بل هما شرائط العلة والعدمي صالح كذلك وعن الثاني بانا لم نقل اشتراك
امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك
كما في الوجود وجواب الاول ايضا وارد ههنا فان قلت وفي الآثار
انما يلزم لو كان الفيض هو الامكان وليس كذلك بل المبدء العقل بشرط
وجواب عن الاخيرين ان علم الشيء بنفسه نفس ذاته وعلمه بغيره من
المبدء الاول لو استظ. ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون
متقوما بهذا اعتراض على قول الشيخ ولازمه فلا مانع من ان يكون
متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول لو كان متقوما من
مختلفات فاما ان يكون المبدء الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر عنه

اكثر من الواحد

اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فقط لجواز الاخير ان كانت
هي الجزء الاول فالصادر عنه الاول لا يكون البسيطا وقد فرضناه بسيطا
هف وان كانت شيئا خارجيا فهو من معلولات المعلول الاول فيحتمل
ان يكون علة لبعض اجزائه وجوابه ولو سلم شمل هذه
الكثرة توجيه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة
في الخارج فقد صدر عن المبدء الاول اكثر من الواحد وان كانت
اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدء الاول لكثرة ما له من السلوب
والاضافات فيكيف يصدر الكثرة عنه اجاب بان السلب
والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب
سلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة
يلزم الدور وهذا كلام كاذب فرق بان السلب والاضافة موقوفة على
تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف
على نفس السلب والاضافة فمن اين يلزم الدور توجيه الجواب
بان لعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج
فهو مع تعددها في الخارج واما في العلم فانما يستفيد في العلم الله تعالى
او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاعتبارات في علم الله تعالى
يقتضي تكثرا في ذاته وهو مع على قاعدة العموم فيكون تعدد الاعتبارات
بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف
ذلك الغير على تلك الاعتبارات التي لا تحقق فيه يلزم الدور وهذا
انما يتم لو توقف صدور الاشياء عن الله تعالى على وجود السلوب والاضافات
وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجوده الانه على عدم المانع
بعينه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم
ليس الا تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ انه بان

وأن على ذلك بل المراد ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لاستلزم
الكثرة وهذه الملازمة لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط لان الابداع هو الايجاد بلا واسطة
شيء غير مسبوق بالعدم فعلى هذا يتعين اخص وهو الابداع الحقيقي واسم
وهو المذكور في الخط المنسوب ثم انه لو يوثر دعواه بنفسه هذا الكلام
الشارح يعني نقل عن الشيخ ان المؤثر في العقل هو العقل الاول كما توهم
بعض البركات ثم كلامهم فرأيت والمراتب الاخيرة اما المتوسط واستناد
الى المحاية وليس كذلك فان الشيخ حصر الفعل الاول بالابداع الحقيقي
كيف لو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة
فقد ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى الاول بلا واسطة
والثاني بتوسط وفيه نظر لما مر ان كل عقل لو صدر عما فوقه كان
مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فاذا لما كان وجوده موقوفا
عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة ثم اراد ما فرع
فرجان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب موجودات عالم
الكون والفساد فان اجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة
يتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثالث وهو العقل علة للتغير
لامتناع التخلف فلا بد ان يكون في علتها التامة نوع تغير واذا لم يكن
هناك شيء ينتقل على التغير ويحرك الا الاجسام السماوية فقد علم ان
لها دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون علة موجدة لها فان الجسم
لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علة لعدة بمعنى انها كانت
يحدث في هيولى عالم الكون والفساد وتستفيد منه شرائط
لفيضان الصور عليها فهو دخل في طبع النوع النبيه ان العقل يوارد
جميع انواع الصور وليس المراد بوارد العوارض فان الكلام

في

في تغير وجوداتها اذ تلك الاجسام يكون بتغير في الافلاك
فانها يكون بعده وكالعوارض لما يتوارد على الاجسام الكائنة
بتوارد بعضها على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها
ولهذا قال وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في حد ذاته اي حقيقته
فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كانت لها حقيقة ثم اذا زال
تلك الصورة حصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما
الصورة فيعرضها هو زوال الصورة وحدوث الاخرى ولما
كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها
في الطبيعة الخامسة يحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها
في الاحوال يحصل صور العناصر لان لا دخل للاجرام السماوية
هيولى عالم الكون والفساد ولا لنفوسها تمكن استفادتها الا
مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف
على الصورة ولما كان للاجسام السماوية دخل في اصورات
الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل الايجاد بل في اعداد
للصور حتى يدوم وسعى ان ذلك ليس بيد عند التعقيب
فيه نظر لجواز ان يكون لتلك الجسم صورة اخرى بنوعية ثم تزول
تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية وتحصيل هذه
الصور الاربع كلها هيولى اقدم الاجسام العنصرية سواء
وذلك لا يقتضي منافاة قابل حال التحلل كالتحلل
وهو انما يكون بالبعد والمقدار انما يكون بالحرارة وحرارة
بعد الصورة النوعية فهي سابقة على المقدار والابعاد
واما الامور السفلية في الهيولى فلما كانت الطبائع والصور
والنفوس يصدر عنها افعال في بعض الاوقات وفي بعض

فعقلها لا يكون من الاجسام اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات
يصدر عنها بحسبها الافعال والحركات دهرا بعد دهر الامور المنبعثة
عن السماويات ويحصل بحسبها بين الاجسام ما جارت كما ان العقول
القادرة يحصل جوهر العدد والحركة وينفذه في ظل الاعضاء بغير خرق منها
بدلا ما يتخيل منا ان الاستعدادات المذكورة اما الاستعدادات
اما ان يكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والثاني باطل لمنافاة القول
بالاستعداد بل اما اذا كانت معدومة فلانها لا وجود حاصل في الخارج
مع الاستعداد لها لا معه فلا يكون طارئة عليه اولوية بالنسبة
الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها
عن السماويات بعض القول بان السماويات يصلح لان يكون
تلك علة للحوادث في الصدور عنها ولم يحتج استنادها
الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى
الجسمانية علة لصور الاجسام فلا اقل من امكان استناد
جميع الكيفيات والاعراض اليها بكون القوم ينكرون ذلك
وينسبونها الى الصور النوعية للاجسام وجواب ان القوى
الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بما يحاذيها ولا يحصل منها الا صور وبواسطة
سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات بل انما
يجوز ذلك في النفوس فقط هذا ممنوع فان العقول لا تتوقف
في جميع احوالها على المادة بخلاف النفوس فمن الجائز توقف بعض
افعال النفوس على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول
فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والا لم يكن اول
صدور الافعال التي لا تنفك عن فاعل واحد انما يكون بحسب
صدرت غير منفكة فيه هذا اراد صدور الافعال عن فاعل

واحد

واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل يسمى فاعلا بالذات
وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتمالها
على جهات غير منفكة فيه ثم فقد سبق ان الواجب الوجوب
مبدأ لكل ما هو منفعل عن الجهات ولئن سلمنا ذلك
فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات
متاخرا لوجوه وان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية
فجاز ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صورة عقلية
غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة عقلية فيه
وانما الصورة العقلية في العقل الفعال والله اعلم بالصواب

النمط السابع كالصور المعدنية اول مراتب العدد الاجسام
البسيط الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الصورة والهيولى
فيما منقد ما عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا
تركب يحصل لها مزاج فاولها المعدن ذو صورة لحفظ المزاج ثم
مركب اخر ومزاج وصورة يحفظ المزاج ويحرك في جميع الجهات
اي النمو وهو النبات ثم مركب اخر له مزاج وصورة ويحرك
في الجهات وبالارادة وهو الحيوان ثم مركب اخر
يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله
مراتب الى العقل المستفاد فانفس الانسانية في اخر المراتب
يصير عقلا كلا فعالا لكمالات بل عقلا منفعلا بحسب
قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا سمي عقلا مستفادا الا
ان اشرف مرتب في مراتب البدو ومراتب العود
على التكافؤ اي الاشرف في مراتب البدو مناقض الى الهيولى
كما ان الحس في مراتب العود مناقض الى العقل المستفاد و

وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف
والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن اقدم وجودا من
النبات بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا منه و
لما كانت النفس الناطقة مريدة ان يستدل على بقاء بعد الموت
وتقرره انه قد بينت ان النفس الناطقة التي هي محل الصورة العقلية
غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به
يكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فقد فسد
لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان القوة المؤثرة في وجود النفس
ما فيه فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان جوهر العقل الموجود
للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها بقدمه وان كان علة فاعلية
وتوقف وجودها بل حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاؤها على بقاء
النفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون
تعلقها شرط لبقائها فاذا انتفى انعدمت وحاصل ان البدن
ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس
ثم ينعدم البدن فلا يلزم اما ان يكون للبدن داخل في وجود النفس
اولا فان لم يكن له دخل في وجود النفس اصلا فلم لا يوجد النفس
قبل وجود البدن وان كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون
له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت واعلم انه ما ذكر فيه فوز
الاستدلال الخ والنفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي الكمالات
العارضة لذاتها كالصور المعقولة ودلك مع كونه غير منطبق على
المتن مستدرك في الاستدلال فان المط ليس الا بقاءها بعد الموت
ويجوز ان يكون في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله ان بقوله التي هي مشتركة
بالصور العقلية التي كمالاتها الذاتية الحاصلة معها فان الحكم المذكور

ليس الا

ليس الا عدم انطباقها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا
ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها
وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه
غير مفهوم من كونها ذات الكمالات في الجسم وهبوط بتقرر التنبيه
جعل الاعلى بصيرا كما انه انشد جعل النائم يقظا وانما عبر عن هذا
الفصل بالتبصرة اشارة الى ان البحث المواد فيه اوضح من
الابحاث في تنبيهات فان ما يثبت الفاعل عنه الى الموجود
اوضح لا محالة مما يثبت الفاعل عنه الى النوم وانما كان هذا البحث
اوضح من البحث الشبهي لانه بيان حال ذاته وهو بيان حال
غيره ولا شبهة ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه
من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع
في بيان بقاء تعلقها المعقولة لانها بعده فان الفاعل للصور المعقولة
جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد
فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كان
من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر وجب بقاء تلك الصور
بعد الموت لكن هنا سؤال وهو انه بقي سبب ان الفاعل هو ا
لنفس والقابل هو العقل ولكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس
بالبدن شرطا لقبول تلك الصور عن العقل فلدفع هذا
السؤال ذكر الشيخ انه علم ان النفس في تعلقها غير محتاجة الى شيء من
الآلات البدنية وقال الشارح قد سبق في الفصل المتقدم انه
النفس باقية بعد خراب البدن فالآن كرر ذلك واراد عدم ان
كمالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعقولة
العقل واما الثاني فلوجود الفاعل والقابل فكما سيأتي يقول ايضا

ان الفاعل والقابل موجودان كمن لم لا يجوز ان كانت
الآلات المفقودة آلات لها وح لا يرفع فرفقد الآلات
انعدام الكلام لما جاب بانها ليست الآلات لها بل لغيرها
كما علمت وفي النظر الثالث انما يعقل بذاتها ثم اراد في الاعتراض
بايراد اربع حج واقول بناء عدم منفرة فقد الآلات على استفادة
ملكة الاتصال بالعقل الفعال بل على ان المطلوب ليس الا بقاء المعقولات
ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس مسؤلا بملكة الاتصال
وانما المنوط بمفارقة المعقولات فالفصل الاول من بقاء النفس
والثاني ليس الا في بقاء حقائقها كما ذكره الامام واما حل الشارح
في كل من الفصلين احدهما بالآخر فغير صواب وفائدة
هذا الاستشهاد وجوده الفاعلية اما بكسب التمرن او بكسب التجربة
او بكسب القوة او التمرن فكما اذا احس بشيء مرات متكررة
فصل يلحق بنفسه بمرتبة يدرك بنفسه وبكذا الجزئي ومعاينة سريعا
واما التجربة فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل
بتلك الجزئيات سعو وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه
كان اجود احساسا واما بكسب القوة فظاهر لان القوة كلما
يكون اقوى يكون فعلها اجود فمراد الشيخ بالكمال ههنا الاختلال
في قوة العقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيات العقلية
المرتبة وان لم يختل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوة الحس والحركة
بل على ذلك فان قوة الحس تكمل في سن الانحطاط حيث لا يؤثر
الشيخ الا سمعا وبصرا ولا اختلال للهيات العقلية بالتمرن والتجربة
فمعنى الكلام ان فعل النفس لو كان بالآلة لضعف قدرة النفس
على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط

جيث

حيث لا يكون الشيخ احد سمعا وبصرا ولا اختلال للهيات العقلية
بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان فعل النفس لو كان بالآلة لضعف
قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس
في سن الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البدن والمراد
ان يعقلها لو كان بالآلة والى ذهب الامام بالكلية وهو سهل بنبغي
وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان الانسان في آخر الشيخوخة قد
يصير خرفا وينقص عقله فقد اضعفت قوة العقل لاختلال الآلة
فيكون التعقل بالآلة وجوابه ما قلنا لو كان التعقل بالآلة لاختل حينئذ
الآلة وسنا لقبض الثانية وهو منع لقبض المقدم والاهم سلم عن
الثانية وهو لا يمنع اصلا ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن
تعقل استقلاله بتدبير البدن وهو ذاته فيه وذلك لا يدل على انه
لا يعقل لا في نفسه اما اذا وجد تعقل مع كلالة الآلة دل ذلك
على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا يتمشى انه معارضة في
الدليل المذكور ونقل الشيخ فرضا بان تعقل النفس لو كان
بالآلة لاختل قوة تعقل باختلال البدن لكن يعقل بحيل
في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وح يتوجه ان كان بالآلة
عين الثانية لا يمنع لكن قوله وليس اذا كان لوضع لها مع كلال الآلة
كلال يجب الا يكون رفعل بعضها بل على ان يقرر لو يهم انه في
لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وحسبان يكون
التعقل بالآلة لكن المذكور حق كما في آخر سن الانحطاط فالملازم
مشروح لا يتوجه على المذكور وهو منع الملازمة بناء على انه
اختلال عقل وصورة لا يدل على انه لا عقل له في نفسه ونقول كلام
الشارح ههنا ان بين حاصل كلامهم ان التعقل ليس بالآلة لانه

لا يختل باختلال الآلة فيحتمل بعارضه ويفعل التعقل بالآلة لا يختل
بخلل اختلال الآلة وفي المتن انه لا يمكن جوابا لعدم انتاج
استثناء عين النقيض وفي شرح لا يطابق المتن قال الفاضل
الشارح اعتراضه انما لائم لو كان تعقل النفس بالآلة لزم في كمال الآلة
كمال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل
في الاعتدال باقيا مع الاختلاط وهو ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في
بقاء النفس حد معين في اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا مع
الاختلاط والنقص ثابت دعلى ان زايد على ذلك القدر اذا وقع
الاختلال في ذلك القدر في آخر مع الاختلاط اختل التعقل وهذا
كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية
في اول العمر الى آخره والمعتبر على ذلك الحد المعتبر لا يبقى القوة الحيوانية
فان قيل بقاء الحد المعتبر في الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة العقلية
على حالها لكنها يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين
حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن فان القوة العاقلة ذات الحد
على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلذا صارت
في هذه الحالة اكمل واما هذا السؤال والجواب فاشار الشارح بقوله ثم آلة
حمل الاذى في الكهولة آه وحصل هذا الاعتراض بعضا بالتفصيل
واجمالا اما بالتفصيل فمنع الملازمة واما الاجمال فهو ان بقاء القوة
الحيوانية مدة فيلزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها
باختلال البدن لزم الضرر من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية
وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح هو توقف
على مقدمة وهي انه قد يحصل ان كمال النوع ما يحصل له بالعقل
ثم لا يخ اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يتوقف عليه ذلك والاول

هو الكمال

هو الكمال الاول كالقوة وما يترتب في الكمالات على الكمال الاول
وهو القوى التي يستفيد الاعضاء الحس والحركة وزيادة على الكمال
الثاني اي استفادة الحس والحركة وحركة النفس والنفس انما غير ذلك
مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعني اعتدال المزاج مما عرض
بتجاوز طرفي افراط وتفريط ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود
ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص ايضا يكون
على حد وهو اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره اذا بعد ولما
كان الكمالات الثانية يزداد وينقص بحسب اشتداد
الاعتدال وينقص بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير
فلا جرم يكون شرط في حد دون اعتدال ثابت فانه يعتبر اثره لا يوجب
تغير المشروط فلا يعرض ان يحدد الواحد في الصحة الا بالعقل
الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية كلما كانت تختلف
بالزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية كلما كانت
تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا
واحدا من الاعتدال والا لما اختلف بالزيادة والنقصان بل
يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان فالقوة الحيوانية
التي تنقص بالاسقام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس
النقص بوارد لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان
المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية
تختلف باختلاف الاحوال الاخر والآلات كما ان الآلات الحواس
اذا كانت في الصحة كان ادراكا كاملا وان كانت في
النقصان كان ادراكا ناقصا كذلك هذا هو الجواب عن النقض
الاجمالي واما عن التفصيل فاشار اليه بقوله فظاهر انما لو كان

مصنفيه اي المعقولات كالات ثانية وقد تبين ان الكالات
الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت المعقولات
كالاته البدنية لكان كانت الالة اعدل واوضح كان المعقولات
اكثر وتوم وسائر نقص بحسب تمازج الاعتدال وليس كذلك
ولما كان هذا الجواب بناء على مقدمة مذكورة في جواب النقض
الاجمالي فلنا فرغنه والا لكان الترتيب يقتضي تقديمه واما قوله
زيادة التعقل في زمان الكهولة مظاهر الوجود لانه كما اعتبر في
التعقل حد واحد لا يعرف وجبان لا يتغير التعقل اي ازدياده
كما وجب ان لا يتغير اما التعقل واما جملة على اجتماع المعلوم فغير
واقع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة التعقل المبنية
المرسلة كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان
قوله الاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشيء لان القوة
الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائما في التحلل والزيادة
فيلزم القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان
النقض باق لان غاية ما في جواب ان الكلام في الكالات
الثانية لا في الكالات الاول ارساء الكالات الثانية
وهو لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم
في الكالات الاول فوق ايم في الثانية فانه لا جاز ان يكون
المعتبر في الكال الاول حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار
في الكال الثاني لا على ما يشتغل في الحظائر لما كان الامر
قد يطلق على الحظائر وكان المراد من كون هذه الحركات
عليه ليس ذلك لان الحظائر ما يشتغل في الحكمة بل المراد
منه حجة مركبة من مقدمات لا يكم بيانا الا المرسد الذي
يلاحظ الصور بنا بصير التحقيق والا بانه واما ما قال

وبنا

فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تركب الا من المقدمات
والمقدمتين واما القياس فلان تمكن الافاعيل اعلم ان
المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هو الاثر ما هو اعم منه وكانه هو
مفاد المصدر فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لا فعل
وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال
اما القوى المدركة فلانه فعلها الاحساس وهو انفعال من الحيوان
واما القوى المحركة فلانها تحركها للغير باسم الاستحكام الانقباض والانبساط
انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فيومئه
اما قوله والفعل لانه كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال
مقدر وهو ان يقال كيف يكون فاهرة حرارة ان يحل في
الشيء لا بانه اجاب بانه لكن الا يحل وان كانت مقتضى الغرز
لكنها ليست مقتضى طبائع العناصر التي يلتئم منها الموضوعات كالبرد والاف
والاذن والجلد فان العناصر مقهورة على الاجماع فيكون منافية لاصلها
ولما ثبت وجود القوة الذي هو موقوف على الاجتماع فضلا
عن فعلها فيكون بين القوى وطبائع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا
للوهن في الموضوعات والقوى ايضا وللضعف العارض للقوة
لا يدرك الآلة الضعيفة بعد ادراك الآلة القوية والصوت
الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص
الشمس كان الحس بطل بالضعيف والوهن واعلم ان المدعى الرد
فقد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم في هذه الحجة ليس
الا ان النفس ليست قوة بدنية وقد ابين انه لا يلزم منه ان تعقلها
ليس بالآلة فالهو سقط غير لازم هذه حجة ثانية حاصلها ان القوة
العاقلة مدركة لنفسها وادراكاتها وآلتها وكل قوة لا تدرك نفسها
ولا ادراكاتها ولا آلتها لا تتمكن ان يتوسط الآلة بين ذاتها ونفسها
وبين ادراكاتها وبينه وبين آلته يمنع ان القوة التي هي

لا يدرك الا بالآلة لما غفلت نفسها ولا ادراكاتها كيف تغفل نفسها
وادراكاتها وجميع ما يظهر انه آلتها كالقلب والدماغ قال
الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والا فيجوز
تعقلها من غير توقف على تعقلها بالجسم وفيه المذكورة لا يفيدان بهما
اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن
ويكون متعلقا بنفسه وسائر المعلولات ولعل هذا التعلق ليس في قوته
المدركة بالشعور والادراك فلا يمكن ان يكون القوة العاقلة التي
تعقل نفسها والتها بلا واسطة آلة غير جسمانية واما ثانيا فلانا وان سلمنا
ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان يكون شرطا امكان تعلقها
بالمعلوم والتعلقات ما يدرك وما ذكرتموه لا يفيد واقول قد تبين لك
مران الاول ليس مطلوبنا فان الكلام في تجرد النفس وقد ثبت
في المنطق الثاني واما ثانيا فلان ظاهر الدلالة عليه غاية ما في الباب
انما لا يدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب
لبس الا ان تعقلها في نفسه بلا واسطة آلة وقد دللنا عليه و
الثالث اعترض عن السؤال اولا واجاب عن الاول بان القوة
العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها لو بسطة الجسم ايضا ضرورة ان
وجودها لما توقف على الجسم لكان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد
ثبت ان تعقلها بلا واسطة الآلة وهذه تجربة رابعة قدم الشارح
بيانها اربع مقدمات وقد ذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام للماهية
في ملكها الماهية واحد منها وهو الذي تعدد انما هو النوع بحسب
تعدد المواد فباقي الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجرى
فمن العوارض الماهية فان التعدد بعد المفارقة عن المادة
يبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض
مادية بهاية التعدد بها هكذا سمعته فعلت الدليل على وجوب
تعدد المراد هو انه يجب له شيء يفصل تاثير العاقل فيه ههنا فقيل

لا تاثير ههنا فانه باق والشيء لا يحتاج الى تاثير مجدد وفيه نظر لان
مطلق التاثير هو الذي يحتاج اليه قابل لا ان تاثير على الابتداء والصواب
ان يقال المراد المادة بجهة وما يجري مجريها المجردات كما سيجيء
ثم حرر الحجة بان القوة العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت
اما دائمة التعقل واللازم باطل اما بطلان اللازم فلان الانسان
يغفل عما في ذاته دون وقت واما بيان الشرطية فلانا
على تلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات لكان تعقلها لذلك
بحسب حصول صورته وتلك الصورة يكون في ذلك الجسم لان
ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة للادراك
والادراك بالآلة كحصول الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثلين
احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد
الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا التقدير كاف في الاستدلال
لان اقسام ما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوة العقلية
جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما
في وقت دون وقت وبطل القسم الثاني لانه احد القسمين
لازما لا محالة ويكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التي هي بعينها
القوة المتعقلة متعقلة لا تتمة الى قوله او لا يكون التعقل اصلا مستدركا
لا دخل في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل
ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم كانت اما
دائمة التعقل او دائمة اللاتعقل لان القوة العقلية اما متعقل
ذلك الجسم لحصول صورته لها فاما ان يلزم تلك الصورة هي عين
الصورة المتمثلة الحاصلة لها او صورة اخرى متجددة لا يقال لا
انها واللازم اجتماع المثلين وفيه ان يكون تعقلها لحصول
صورة ذلك الجسم المتمثلة لها فح ان وجب تعقلها يكون
دائمة التعقل والا كانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى

وهذا هو المنطق على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وليس مراد
الشيخ بصورة الجسم الا حقيقة المتمثلة عند القوة الناقلة فقد مر في الحفظ
ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك
وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او
علما فيما ان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هي
صورة في المدرك فليس الكلام الا ان يعقل القوة الناقلة الجسم
اما بحسب حقيقته المتمثلة فحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل
لها وانما لا يلزم حصول ماهيتين لشيء واحد لانه وح فهو محال
فاذن تعقلها حصول تلك الجسم لها فانه كفى في تعقلها كانت
رابية المتعقل والا لكانت نادرة يتعقل على قوله فيكون
قد حصل في مادة واحدة مكيفة باعراض ماعنانا صورتان
لشيء واحد سلمنا فان المتعقل ههنا اما الجسم او صورته او
مادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان
في مادة واحدة بل اللازم حصول الصورة الجسمية العقلية في
الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم
ان يكون ما يحصل لها من الصورة المتعقلة من مادته موجودا
في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي يرى في مادته لانه
ما بعد وان كان المتعقل المادة دون الصورة فلا يلزم الا
حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة
ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل ههنا الجسم والمراد من اجتماع
صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية
والصورة المتحققة للجسم بمادة واحدة وهو قال لانه لا يلزم من
تعدد الاشخاص من تعدد المواد كما في الحارة مثلا فانه فيه
نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته
العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخص بحسب

تعدد

تعدد المادتين ولو حمل المتعقل على الصورة بحيثيته حتى يكون
المتعقل من مادته والصورة التي للمادة هي بحيثيته لانها ماخوذة
من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين
في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد الامرين اما دوام
تعقل الجسم الذي هو محل القوة الناقلة او دوام ما تعقله المتكلم الا
بعانه اخرى لا يليق اللازم من هذه الحجة ليس الا ان القوة التي هي
غير جسمانية والحق ان تعقلها ليس بالآلة وهو غير لازم لانا نقول
بحجة مطردة فيه لان النفس لو لم يعقل الا بالآلة كانت اما ذاتية
التعقل لها او رابية اللا تعقل لها الى آخر الحجة اعاد الاعتراض
بغرزه انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع
صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية
في تمام الماهية للصورة الخارجية وليس كذلك لان الصورة العقلية عرض
قائم بالنفس واللا الخارجي جوهر قائم بذاته وفي الحال المادة
في تمام الماهية بين الوضع والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث
المناسبة ففيه نظر وتجويز جواب الشارح ان تمثيل الشيء هو صورة
العقلية المجردة عن العوارض الخارجية فالصورة العقلية موجودة
في الخارجية مقارنة فمقول المعقول في التماثيل مساو لها ان اراد
به هذا الافراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا يبقى
بالغلبة وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم التماثل وهي حقيقة
التي التماثل بها فليس كذلك لان المعقول من التماثل لو لم يكن يعني
التماثل لم يكن المعقول هو التماثل بل غيره وهي حق السواد والبياض
لهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان بحسب جنسين والتماثل المعقول
والمحسوس زوال من نوع ولا شك ان المناسبة بينهما اتم والقول واما
قوله على ان التماثل المعقول فهو جواب سؤال يكفي ان يورد وفي
الصورة المعقولة من التماثل اعتبار هي انه قائم بالنفس والآخر

انه صورة مطابقة لها فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني
الثاني وفي الجواب انه جوهرية والوضعية بحسب الوجود الخارجي فان
الجوهر كما تقرر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض لو
وجد في الخارج كانت في موضوع فصورة العلم وان كانت قائمة
بالنفس الا انها بحسب الوجود في الخارج كانت لا في موضوع
فيكون جوهرا لا عرضا وهذا صرح القوم بان صورة الجواهر جواهر
وهذا قول لا يلزم من كون العاقل اي نفس يسمى انه يلزم من تعقل
القوة لجهاته محلها اجتماع متنافيين ولكن يلزم ان اجتماع المتنافيين
محال وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما مختارا عن الآخر وليس كذلك
فان احدهما حال في العاقل والاخرى محل اجانب العقل او لا بامر وهو انه
الصورة لا بد ان تكون حالا في محل القوة العاقلة لكن محلها الادراكية
وثانيا بان الصور لو كانت حالة في العاقل فان لم يكن حالا في محلها
لم يكن العاقل مشاركا المحل وكل قوة جسمانية فاعلة لمشاركة المحل فا
لعاقل لا يكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المتنافيان فرق .
وهذا الجواب بالجملة يفصل لما مر الفرق بين الصورة
بان يقال احدهما حالة في العاقل وفي محلها مخالفا يقول الا يقول هذا
الفرق يمنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها
يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه محال
ويمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت
الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة ومحلها
كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لها
لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل
القوة العاقلة بل في محلها على ما ذكر والامام وتقرير جواب
السؤال بهذا التنوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى
كما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة لنفس القوة العاقلة

كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى
ومقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محل واحد وانه محال وهذا
الكلام يصح ان يكون جوابا عن الاستدلال بسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة
العقلية حالة في القوة العاقلة وهي محلها وحال في محل حال بالضرورة يلزم
اجتماع صورتين متنافيتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت
الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متنافيين وهو
حصول الصورة المعقولة في الجسم في الجسم لا حلولها في مادة المحل هذا الادراك
فان قيل الاعتبار بينهما ليس بحسب الجهة وبحسب لوازمها ضرورة ان
الاتحاد في الملزوم يلزم الاتحاد في اللوازم وبحسب العوارض فان
كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الآخر اليه كنسبته اليه واذ
لا تمايز بينهما فلا اثنينية فنقول نسبة العارض الى المحل مغاير لحال
المحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احدهما لهما في محل الآخر
وظهر التمايز والنفس مدركة للمنفصل الاول وايضا ههنا سؤالان
احدهما انه لو وجب العلم لصفات النفس بما دامت حاصلة لزم من
العلم بشيء العلم بالعلم به لان العلم بشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير
ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم
بالعلم ايضا صفة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا وهلم جرا فيلزم
من العلم بشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه العلم بالعلم
ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية ولكن
لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في
محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورة العقلية فلو
كان العلم بالعلم بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية
للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متنافيتين في النفس وهذا
البيان ليس ان العلم بالنفس اذ يغيرها لا يافيها ليس امرا زائدا
عليها فلا يلزم من العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يلق

هب انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم
على ذلك التقدير من العلم بالعلم به ومن العلم بالضرورة انه ربما غفل شيئا
وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لا عن بعضه
والكلام فيه انما ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره وذلك
بان اللوازم هو العلم بما لا حظ والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم
بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالعذرة والشيء وذلك غير ذلك
من صفات النفس هذا ابتداء احتجاج على بقاء النفس اقول
بعد الفراغ عن بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها
على الاسلوب الاول الاخرى ولنبين هذا ابتداء الاحتجاج عليه
كما صرح به الامام ولهذا استمر الفصل بالتكملة فاذن هما لا يتم
محتمل هنا شيئان الاول ان قوة الف ومغايرة بقاء بالفعل
لكان كل ف فاسدا بالقوة وليس كذلك الثاني ان الصور
الف وفعلية البقاء لا يدين محلهما اما موضوع قوة الف وغير
موضوع فعلية البقاء حتى يكون عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه
دليلا ويستدل عليه بان محل قوة الف وهو بعينه موصوف
بالف ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالف
لان الباقي لو قبل الف والقابل يجتمع مع المقبول يلزم
اجتماع الباقي مع الف والموصوف بالف يبقى مع الف
والموصوف بالف فلا يكون الف موصوفا بالف
فلا يثبت قوة الف وفيه نظر لانا نسلم ان الباقي
لو قبل الف لا يجتمع معه فان معنى قبول الشيء لعدم الفساد
ليس الا ذلك الشيء يتحقق وكل فيه الف بل معناه انه يعدم
في الخارج ويحصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي
كان العدمي الخارجي فانا نعرف العقل وانما في الخارج ليس بشيء
شيء وقيل عدم فالنفس ان كانت اصلا لا يلزم ان يكون

بسيط غير حال فلا يكون قبوله الف والا لكنه قابل قبول الف واذا كيف
واما ان يكون حالا او مركبا بسبيل اما الاول فلما ثبت ان النفس
غير منطبعة في شيء لما ثبت بالدلائل السابقة انها ليست قوة حالة
في جسم وهذا يستلزم انها لا يكون حالة في شيء اصلا لا يكون ان يكون
حالة مفارقة لانا نقول منافاة النفس لا تنافي من الضروريات لا يكون
منفعة ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حال او يكون شيء
منها حالا كالصورة والاخر محلا كالمادة واما ما كان يوجد البسيط غير حال و
البسيط الغير الحال ليس بقابل للف فلا يكون النفس قابلة للف و
الاعتراض انا نسلم انه اذا وجد البسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس
قابلة للف وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس
كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس
لا يقبل الف ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الف ولجواز اتحاد
جزء الاخر لا يلزم كون فقول من الابتداء النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال
والا لكان اما حالا او مركبا وهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه يلزم وجوب بسيط غير حال من الجزئية فيكون قابلا بذاته مجردا
غير جسم ولا جسماني حالا فلا بذاته ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس
وقد كان جزء للنفس هف لانا نقول لا نسلم انه يلزم من كونه
بسيطا غير حال ان يكون قابلا بذاته لم لا يجوز ان يكون كالهيولى
لا يقوم الا بمحل فيه وح يلزم ان يكون نف واما سؤال الاعتراض
والصور بسيط وقابلة للف فلو انتفى قبول الف واذا كيف
لا نسلم ف وما اجاب بالفرق بان محل قوة ف وما هو موضوعا لها
وسواء وذلك لا ينافي بسيطها في نفسها بخلاف النفس فان محل
قوة ف وما لا يجوز ان يكون حاصلا لان الحاصل اما بسيط او مركب
والاول باطل ولا ملاقي لها او لا محل للنفس فلا بد ان يكون الجزء

يكون محل قوة الف ود فخلافي النفس فيلزم التركيب بالضرورة
فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الف وكانت موصوفة
بالف فيلزم ف ذا فنقول ليس المراد بالف دف ونفسها
بل ان يقيد فيها شيء فان الهيولى من شانها ان يقيد فيها شيء
فان الهيولى من شانها ان يقيد منها الصورة كما ان من شانه ان
يحدث فيها الصورة وبقي اذ ثبت ان النفس اما اصل
او ذات اصل لم يكن لها قبول الف وعدم قبول النفس الف و
على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات اصل امر مركب من
بسايط لا يكون كل حال حتى يتحقق فيها بسيط غير حال غير ظاهر
بل اللازم عدم قبول جزء النفس الف ودوران اعتراض الامام
على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركبها من
حال ومحل فانها على تقدير تركبها من جواهر غير حالة يكون كل منها
قايمة بذاته عاقلة لذاته فيلزم من كل منها نفس فيلزم ان يكون النفس
الواحدة نفوس متعددة وانه محال فلهذا فرض الامام تركبها
من حال ومحل فمن لقائل ليس الهيولى بجسم وصورته لا تهاجر النفس
مجردة وان اتحاد المحل بالحال في لا يلزم من بقاء النفس كما لا يلزم
من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قول روح يجوز ان لا يكون كما لا تهاجر
الهيولى بالفية فقد تم الاعتراض ودفعه ولا دخل له في الاعتراض
الا انه زيادة رادها لتاكيد مطلب كلام القوم في هذا الباب
فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن
عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها
تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بنفي
من هذه لجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات
مشروطا بوجود جزء الحال فاذا انتفى ثم ان الشارح رأى ههنا
ان النفس لو كانت مركبة لم يقبل الف وكذا فقال لو كانت

النفس

النفس مركبة فاما من بسايط غير حال وهو محال لما ذكر او من حال ومحل
فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي
وضع فاما ان يكون قايما على انفراده فيلزم نفس او لا يكون قايما
على انفراده فاما ان يكون قايما بالبدن فلا يكون ذات محل يقبلها
ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن توقف فعلها عليه بطريق
الاولى فلا يكون عاقلة بذاتها واما ان لا يكون قايما بالبدن بل يكون الآخر
الحال وهو لا يجوز ان يقبل وينفعل فيلزم النفس قايما بقائم جزء منها
ثم انه بين وكذا بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك
ويقرره ان التغير هو زوال صفة وحدوث اخرى وهذه من الحدوث
هو العدم الطاري يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من الصورة فلا
بد في التغير من جسم واما انه متحرك فلتحركها في الكيف لان كل متكيف بكيفية
ثم كان باخرى هذا ما سمعته وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان تعدم قوة
ف والصورة العدمية لها ولا يحتاج قوة الف الى مادة جسمية بل
هو اول المسئلة وايضا تحركه غير لازمة فان حدوث صورة زوال
اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة
مطلق التغير كما اشار في موضوع المطلق الا ان السوال الاول باق
لا يقال المفارق يمنع ان يفارق المفارق لا يقال المفارق اذا جاز
ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه ثم قال الف و
وحدوث اي كما احتاج امكان الف الى المحل احتاج امكان حدوث
الى محل لكن محل امكان حدوث النفس البدن فلم لا يجوز ان
يكون محل امكان ف ذا البدن وتوضيحه انا لا نم ان النفس لو قبلت
الف ذ كانت مركبة من محل امكان الف ومحل وجود الثبات وانما لم
اتركب لو كان محل امكان الف ذ داخلا في النفس فلم لا لم لا
ان يكون خارجا عن النفس مباينا وهو البدن كما صار ان يكون محل
حدوثه هو البدن واجاب بانه امكان حدوث النفس اوف ذ لا يجوز ان

بعدم البدن لان البدن مباين له وفي الحال ان يكون مباين الشيء مستعدا
لحصول مباين له اوضح من عنه والعلم بهذا ظاهر ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون
امكان وجود النفس او عدمه في بابا لجا او غير ذلك وجاز ان يكون امكان
وجودها هو في المشرق فيا بابا دة في المغرب والكل محال الا ان المركبات
لما ازدادت استعدادا وانها وتعددت الى مرتبة صحة الصورة النوعية
لنفسه فاستعدادا والمركب للصورة النوعية ايضا نفسه انما يكون بحسب حاله
وبنيته مخصوصة يحصل لذلك المركب وذلك المركب مع تلك البنية المخصوصة
اذا استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان
النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول
صورة كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فيستعد البدن مع
تلك البنية المخصوصة بحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من
حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبط بالبدن ارتباطا تدبيريا
وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس وليس معنى مقارنة النفس
الا ما فهمناه على البدن الصورة النوعية وتدبيرا له بواسطة تلك
الصورة فامكان حدوث النفس وحصول الصورة النوعية
زال بكف البنية المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وحصول
الصورة النوعية زال بكف البنية المخصوصة وزال امكان حدوث
النفس وتلك الصورة النوعية يكن فيه لان قوة في ذاته
بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان في ذاته
ان يقوم بالبدن لانه مباين ولا لما كان امكان حدوث النفس
فابا به لانتفائه فلا يكن في ذاته النفس فان قيل اذا جاز ان يكون
استعداد البدن بوجه الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول
جميع عللها لان الشيء لا يحصل الا بعلة بخلاف عدم الصورة
فانه لا يستدعي انعدام النفس فجاز ان يكون لا شيء شرطا فان قلت
يجب ان عدم الصورة لا يستدعي انعدام النفس الا انه يجوز ان يستدعيه

النفس

النفس بحسب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع تلك البنية
المخصوصة المستعدة لانتفاء الصورة محلا لامكان في النفس فيقبل
لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن
بل جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة
موصوفا بالامكان في ذاته بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة
النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذاك هذا غاية
توجيه الكلام ههنا واعلم ان هذا الموضع وانما جانا ذهبوا الى عدم النفس
لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء
المادة وعلوا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت
محدثة لكانت لها مادة فانتفى حدوثها كما لم يكن عدمها كذلك ولان النفس
لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة ولا يتوقف
وجود النفس على المادة فلا يقبل بدنها واذا لم يكن ان يكون وجودها
في مادة لم يكن ان يكون في ذاتها في مادة والا لكان وجودها يتوقف
على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كانت النفس قديمة فهي
قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن اخر يلزم التناسخ وان
لم يكن متعلقة ببدن اخر فهي مستغنية عن الادراكات والافعال كانت
معطلة قلنا هولاء الاسيون عن اثبات التناسخ على ان من الجائز
ان يكون النفس قديمة من اثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف
على حدوث الالات وانتفاء التعطيل ثم وجواب عن الدليل الاول
الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم ما مر وعن الثاني ان
ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء والنفس في حدوثها تحتاج الى البدن
وهو لا يستدعي صلاح تعلقها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك كما
اخذ الطاير يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاؤه الا على الشبكة
فلنعرض الجواهر العاقلة بعد الايجاد بالعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل
الايجاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين

نفقد ولا العقد وان لم يكن هو الذي كان بل ان شيء فارابيل اما ذات
هو هو العاقل او حال فيه فان كان ذات العاقل هو العدم لزم الاتحاد
ومع ذلك فلا بد من كون هاك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان
النفس اذا تعطلت او تغيرت يحتاج الى مادة واما قول الشارح واقتصرهم
على ذلك هو ما وقع في كتابه الى آخره فهو نفي لما ذكره الامام من ان الشيخ
اختار في كتاب المبدا والمعاد ان النفس اذا تعقلت شيئا اتحدت
بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقرر الذهبهم لا لبيان ما كان
وقالوا واتصالها بالعقل الفعال وهو ان يصير نفس العقل الفعال لان
النفس الناطقة اذا تخلصت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال
متصل بالنفس فيصير ايضا العقل المستفاد فالنفس تتحد بالعقل المستفاد
والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيتحد النفس بالعقل المستفاد
وهو باطل لاحد محالين لان اتحاد النفس اما بخروج من العقل الفعال
او به من حيث هو والاول مستلزم لخروج العقل والثاني علم النفس بجميع
المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالعقول قائم في
اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالعقول ايضا
يلزم محال آخر واتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال
كما لزم ثم اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرناها
عن المقصود بهذا القائل بهذا الاتحاد هو فورفوريوس وله كتاب في
تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب
لا يكون الا مشتملا وكان معناه هو المفهوم لحقيقي اعلم
ان صيرورة الشيء آخر يطلق على ثلثة معان اشتمال شيء من
صفة اي صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض واشتمال
الشيء الى ما تركب منه وغيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذا
معنيان معقولان وكون الشيء عين شيء آخر وهو غير معقول
هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اضيع بصار

اسم مفعول وهو المصير ويصب به اياه والعقل الناقص ليس بمعقد
والا وقع على شيء وضده ليس بمعقول بل انما هو لتقرر العاقل ولو فرضنا
محال ان لا مفعول للبس المصير اسم مفعول بل هو مصدر رقى صيرت
الى فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم
مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد صارت عمرا او عمرو
مضروب وابدا بل يقال مضروب زيدا او مضروب زيد فقد
نوى خطاء في خطاء لكانه انما وقع فيه الى وجده في المتن وانه
كان المعدوم ثابتا ويصير اياه واظن ان الشيخ قال ويصير اياه
لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صير اياه قطع فيه
فلم الشارح تقريره ان ههنا امرين لا يتم هذا الكلام
ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا لمفعول هذا العوض اذا اتحد
شيئان فصار شيئا واحدا فقد امران احدهما قبل ان الاتحاد وهو
شيئان وما بعده وهو شيء واحد فالامران كانا موجودين
او معدومين فلا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما
فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المنافية
للعقل بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانيا لانه
موجود فمن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله
وقد بطل كون الاول بالعوض ثانيا ومصيرا اياه فان قلت الموجود
ان الاول صار ثانيا لا مصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه امكنه
ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صار مصيرا
وفرغ ثم قال معنى الاتحاد وهو كون الصار بعينه ثانيا مصيرا اياه ورد
على هذا التوجيه بعد ما مر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم
يحدث خفي الكلام لا طايل تحته فلينظر هذا الكلام عن اشكال كان في
الامام الصورة العقلية قد يجوز توجيه انه لسعادة العلم اما ان
يكون مستفادا من الامر الخارجي وهو الانفعال او الامر الخارجي مستفادا منه وهو

العقل اولا هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات مفقود ويجب ان يكون ما يفقد
وجب الوجود من الكل على الوجه الاتم منطوية فيه لانه اشتمل الوجه الاول
لا يدل على تحقق الثاني والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات خارجية
ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني
وحاصله من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات
الحقيقية ثم ان احاطته بجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي
العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك
الوجوه كونها مستدعية لوازم ودونك يتضح العلم باللوازم فيكون
الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات
المترتبة المنتهية اليه واما عرضا كسائر الحوادث لا الى اول بل الى الفيض
فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بلا وسائط واعلم
ان استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى بذاته و
ذاته عالم بجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون
الله تعالى عالما بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة
من حيث ذاتها المخصوص يوجب العلم بالمعلول فممنوع ولا دلالة عليه
وان اريد العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فباطل
لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فاشتمل ان يكون
موجبا وعند تفسير الشارح العلم بالعلة بالعلم التام وعبر عبارة
الايجاب الى الاقتضائي تفاوتا من ورود الاشكال لكن لو لم
يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع
في غيره مع ان نقد الفائدة مستقل عند القوم في سائر الموارد و
فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب ان كلامهم فيها اصلا والصواب
ان كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم
بالعلة التامة موجب والعلم بهذه المقدمة ضروري لا شك عاقل
في ان من علم جميع علل الشيء علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شيء علم عدمه

ولما كان

ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بالعلة بذاته
او مع الله تعالى علة تامة لغيره فيلزم علة تامة ايضا وهكذا لما كان الله تعالى
عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء
لهذا زيادة تقرير وتوضيح واما اختلافه بالنسبة الى المدرك
اذا كان المدرك ماديا يتوقف العلم به على الاحساس وانتزاع
صورته فيكون المجرد عن المادة اتم في المدركية عقلت ما دون
الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اما اولا فلانه تعقل من
الاول انفعال وعلم الاول بعقلي واما ثانيا فلانه الاول لما كان منقطع
العلائق عن المادة لا تشوبه شاغل ولا يحجبه من غيره حاجب كان
ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة
وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما
كان وجوداتها مقترنة بالهيات والمتيقة كالمادة فيضها ثابتة
من العلة فلا جرم يكون ادراكها ادون من مرتبة من ادراك الاول
واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول للاول باشراق الاول
لانه معقول بذاته والعقول عاقلة بذاتها فمن تعقله باشراق الاول
واما ادراك ما دون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك
الاول اياه وهذا لانه توهم ان الفارق قوله وما بعده منه من ذاته
يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك المعقول ما بعد
الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم
يقتضي انها راجعة الى العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو
معلولاته من ذاته هو بخلاف ادراكه للاول فانه ليس من ذاته بل
باشراق الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل
مراتب العلوم ثلثة اولها علم الاول فان علمه بذاته وبغيره
من ذاته لما مر من ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول
بعقلها معلولاتها لكن علمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم رفعوا

ان العلم بالعقل يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم
بالعقل والفرق ان العقل بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول
فاحتياجه الى العقل ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج
الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا فنقول كل معلول الى كلتا العلتين فان
لم يكن بين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفس العلم بالمعلول
فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها لا لكونها مجردة لما لم يوجب
العلم بالمعلول العلم بالعقل فهي لا تعلم عللها من حيث ذواتها بخلاف معلوليتها
لان العلم بذواتها موجب للعلم بانها علة النفوس فانه حادث
يحصل من بعض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام الامام
وهو مصرح بما ذكرنا وليت شعري اذا قيد العلم بالتام كيف يفرق
بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعقل
كما ان العلم بالعقل من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول وقول بكونه
الاول موصوف بصفات غير اضافية ولا سلبية وقد اجمع
الكل على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية
والا لزم ان يكون فاعلا قبلا وقول بالمعلول الاول غير مباين
لذاته لان علم الله تعالى كان هو حصول الصورة منه والعلم مقدم
على الايجاد فيعلم العقل الاول اولا ثم يوجده فيكون منه صورة العقل
الاول لا يكون معلولا اولا وهو مقارن لا مباين ز

اقول القائل زعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته
ولما كان المطلب دقيقا يستبعده ارباب التحصيل في بادي النظر
وكان طريق التعليم ان مقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم
البرهان ولم يمكنه سلك قياس الشعر هناك لتقدم المقام عن
التجهيل وكان قدم من المقدمات ما يمكن ان يحاول به يشرع
في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن ثم تدرج
الى البرهان حتى يحصل اليقين واما الجدل فانه لقاء بناء على الدرس

السابق علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون من نفس غيره لانه علم الله تعالى
اما ان يكون ثانيا او لا يكون والثاني مذهب القدماء والاول لا يمكن
يكون بنفس الله تع ليتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بالشيء
للمعلوم يوجب بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته
او الحاق امور مختلفة والثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون قابليا
تعالى فيلزم الكثرة في ذاته وانه فاعل وقابل او قابليا بنفسه فيلزم
الميل الا للطوبيه او قابليا بمعلولاته فيلزم ان يكون علم الله تعالى
متاخرا عن معلولاته وانه محال واما الطريق الخفي فهو ان ادراك
الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب
ان يكون بين الذات والصورة امتياز لكن لا امتيازا
لمية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما تحققت
في الذات بجميع عوارضها عوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراك
ذاته الى صورة لم يحتج في ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة
واعتبر في نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول
لمدركة المعقول ولا يحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة
كائنة في تعقلها الى صورة ثم اورد عليه سؤالين ربما ينقطع المتعلم
بها احدهما ان الصورة العقلية انما يكفي في تعقلها كونها حالة في النفس
وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر
عن الفاعل فانه ليس كذلك كما قيل انما ان الصورة العقلية ليست
حاصلة عن النفس بل النفس في يدها وانما حصلت الصورة عنه
عن العقول الفعال واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة
في النفس ليس شرطا للتعقل والا لكيف نفس ذاتها في التعقل وانما قابل
حلول الصورة في النفس شرطا لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى
حصل الصورة بها بوجه غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني بانه
حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيلزم حصولا لغيره ذلك

الشيء فهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للعاقل
للعاقل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل واذا
كان اثباتا كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا
السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء آه ثم لما استقل
ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات خطابه بان على المطلوب بانه قد
ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان العلم بالشيء علة للعلم
بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول لنفس تعقله
فانه لما كان التعقلان متحدين يلزم ان يكون المعلولين متحدين
لا محالة وكان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير
المعلولين في جميع الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله
تعالى والصدور هو غير التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بها
من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صفتان من التعقل
احدهما علمها بمعلولاتها وهو غير معلولاتها والآخر علمها بما بعد امعلولاتها
كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعلومات فان هذه العلوم تكون بحصول
صورة فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فحاصل ان
علم الله تعالى هو حصول صور معلولاته عند ذاته ومثل المعدومات
لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى لو كانت
حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان ما حضر عند ما حضر فيكون الله تعالى
عالما بجميع الاشياء من غير كثرة في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى
بالاشياء هو الاشياء عند الله تعالى وهو الاشياء عنده هو عين
ذاته ليس تحت صورة فيه واذا نسب التميز الى المعلول فهو
لنفس المعلول ليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذات
الاشياء فالمراد اما ان يقال لنفس الله تعالى بمعنى هو الاشياء عنده
او لنفس الاشياء بمعنى هو الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف
دقيق جدا وان في عدم تمامه في الاستدلال نوعا من

الاشكال بريه التفرقة بين ادراك الجزئيات حاصل كما مر ان
الجزئيات طبايع مخصوصة لمخصصات فلها اعتباران من حيث طبايع
ومن حيث هي متخصصة بالمخصصات فنقول من حيث هي طبايع
تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي متخصصة تعقلها على وجه
جزئي او احكامها بالجهة الاولى لا تتغير بخلافها بالجهة الثانية ونحن
نقول الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات الواجب
وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى
عالما بالجزئيات من تلك الجهة فلو كانت تتغير من تلك الجهة يلزم
تغير علم الله تعالى وانه قال هذا الكلام من الشارح بانقص ما يرد به
القوم بل ما يرد به في تحقيق علم الواجب وتحقيق الصريح الذي لا يشوبه
شبهة ان يقال الجزئيات من حيث انها متعقلة وان تعقل بوجه
جزئي يتغير ومن حيث انها غير متعقلة وان تعقل بوجه كلي لا يتغير
وقد يتبين الوجه الذي لا يتعلق بالبرهان بالوجوب عن اسبابها فان
من تعقل الجزئيات من حيث انها يجب لها ما حصل عنده صورة
الموجودات الكثيرة ولا يتغير العلم بها يتغير ما في احوالها وطرقها فان
هذا الوجه لا يتعلق بالبرهان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة ليس
بزماني او لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتوقف
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده
واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل ما لم يتعقل ان
وجوده او اسباب عدمه يكون متردد الى وجوده وعدمه واذا عرف
اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد وان عرف اسباب عدمه عرف
انه يمتنع ان يوجد ولا يكون عنده امكان الوجود وامكان العدم
واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده وتوقف ولكن الظن
يجب عرفان كثرة الاسباب فانه ان وجد ان اكثر زيد يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا استغنى اما زاوية فهو ظن

ان ما علم اسس اكثر من نقيضه وغيرها متكثر بحركة زيد لم يوض لناسكه
في انه لحد اكثر وقد علمنا وجوب وجود هذا اكثر بحيث معرفة الاسباب
وهكذا حال المنجم بحكم بحوادث حين عرف اسبابها ولما لم يعرف جميع
اسبابها بل بعضها فلذا يوض الغلط في بعض الاحكام وهذا
نعم لما كان محيطا بجميع الممكنات وما يمتنع وما حين علم اسباب
عدمها فلا امكان في علم الله تع لانه منزه عن التردد والشك
فالشك فالله تع يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة فيها
لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الزمان الماضي
وبعضها في الزمان المستقبل والحال بل على منتهى هذا الدخول
تحت الازمنة ما يبدا الدهر منه ان المنجم اذا علم ان القمر
يتحرك في كل يوم وكذا الشمس يتحرك ايضا في كل يوم كذا نه
يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولها الى نقطة الحمل
مثلا في وقت معين وهذا العلم ثابت لاصل المقارنة وقبلها
وبعدها واما اذا علم انه اليوم يحصل المقارنة فاذا انقضى اليوم
فان علم بذلك كان جهلا والا يلزم التغير وحاصل هذا الجواب
من الازل الى الابد معلوم معلوم لله تعالى في كل وقت ليس
في علمه كان وكاين ويكون بل هو حاضرة عنده في اوقاتها
ازلا وابدا واما كان وكاين وسيكون فهي بالنسبة الى علوم
الممكنات هكذا ينبغي ان تحقق هذا المقام وتحرر عالم يتم ابيه
الاوهام الى منسوبة اي مبدا طبيعة النوعية موجودة
في شخصه يعني كما اذا الحيوانات من حيث انها طابع كونك
اضداد اسباب من حيث طابع فاعلم بالجزئيات من حيث انها
طابع بحسب اسباب ماخوذة كذلك لا يتغير فقول وانا نسبتها
كونك اي انا قال منسوبة وهم يقبل معلولة لمبدا نوعه وشخصه
لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون لشيء اليه من حيث

هي الا محسوسة واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طابع
فمن جاء ايشاء ما الى الطابع معلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات
من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم با
لاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم با
الاسباب المعينة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف
على كون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر
في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وهذا الحكم لو عرفه في شخصه

هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الشخصية اما اضافية محضة
كالابوة والبنوة واما حقيقية وحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد
والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان يتغير الاضافة
كالعلم فانه منه حقيقية يوجب تغير اضافة فانه لو اولا يتغير كا
القدرة على ما ذكره ويتوزاعتراض الامام على ما فهمت ان رح الاضافات
التي للقدرة احوال الذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير
جميع احوال ذاته تعالى صفاته الحقيقية وكرر جوابه انا نسلم ان الاضافات
احوال ذات الله تع بالحقيقة بل الوض فانه الى ارض لو انه هذا
الامر الكلي ثابت لسلمناه لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان
وتغير الاعتبارات العقلية لا يضر وانت خبير بان الجواب الاول
انما يتوجه لو تمسك الخصم بالاضافات القدرة لكن الكلام الامام
النقض بالاضافات المحضة كعلمه الله تعالى ومعه وبعديته بالنسبة
الى حادث ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز تغيرها
جاز ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عليها صفة
بعد وجودها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وح يتبين
جواب انها لا يلتفت صفة الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها
امور اعتبارية لا وجود لها في ذاته عندهم فلو لم يتغير الاعتبارات

فلم لا يجوز تغيرها لما نقول تغير تلك الصفات سببها عن الله تعالى
بعض الاوقات وانه يحدث لتغير الاضافات فانه سبحانه في بعض
الاوقات ليس بكمال واعلم ان هذه المسئلة مسئلة
القضاء في تخصيص بعض الاحكام هذا سؤال وارد على ما قلنا
على حقيقته فانه العلم بالوجه المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما
زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ
ههنا واما انه ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة بالكنه
الا بالآلات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة
الى الواجب واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي وانا
لم يقل في ذات الله تعالى لتنتفي على مذهب المصنف ثم رح
وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان
للمواد في العالم العقلي صور مثالية استحال ان يفيض انفسها على
المواد والا اجتمع المثالان او المتضادان اصلا فتعين حمل المادة
عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كانت من لطيفة حكمية
تقتضي ذلك غير منقطع لحركة تختلف احوال المادة بحسب استعداد
وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات
المختلفة وهو يقابل ما كان مجتمع الوجود في الازل فالشارح انما قدم هذه
المقدمة لتحقق ماهية القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا
في الازل ولكن باعتبار الاجمال والتفصيل واما صور الاعراض الجزئية
من حيث هي موجودة فيها مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة
واما الفائدة فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام واترتب
وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات تحت ترتيب الكائنات
المنطوية فيها والفرق بينها وبين القضاء الذي مفهوم الفائدة
تحقيقها وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء

فائدة العلم بوجود الموجودات مجملا واعلم ان هذه الافعال الصادرة عنا انما
تصدر بحسب ارادة وقصد يحدث فينا بتوجه الى تحصيل العقل ثم يقوم
على ذلك وتحريك القوة المحركة الى تحصيل ذلك العقل واما العبد الازلي
فعلمه اعني علمه بالموجودات على النظام اللائق كافية افاضة الموجودات
ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كما في افعالنا فانه تعالى مريد قادر
عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات
وصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار انه يفعل ولا انه
لا يفعل ولا شك ان كونه بهذه الامر اعتباري وله عناية وارادة
باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللائق بما فيض على الصفحات
الاعلى عنها العقل في الله تعالى باعتبار آثاره وليس هناك شيء موجود في
الخارج بل ليس في الخارج الا ذوات مجردة ومعقولات مبرئة بعضها
لازمة لذواتها وبعضها حادثة غير لازمة وكذا الحكم في الحق وهو لا يمكن
ان يكون حاصلا فيها الا ويكون بحيث يوجد منها شيء عند ارتفاعات
الحركات ومصادمات المتحركات كالنار فانها تنفصل الصعود من
الارض واذا صعدت من الارض الى غير ما لم يكن بدم فرق
اجسام معترضة في وسط مسافتها تفصل النار وهي غاية حرارة تحصيل
الاباقية ما يقابلها فيزول فيضعف اسرع بعض الاوقات الا
ان وجود ما نافع في المركبات وغيرها وكذلك الاجسام
الحيوانية لا يمكن فصلها كما لا يكون فصلها الا اذا كان بحيث
ان تتادى حركتها في العدا الى حالة وتشبه بعد من حتى يحصل لا
نشوة فاسمها سكر ان فيه خلع صور وانكسار صور وذلك
انما يكون بحركات بحيوانية مثل هذا العذاب وايراده على البدن وهو لا
الى الفقر الذي هو مثل النار اي تفرقاته في العدا هكذا سمعته
وليس ينطبق على المتن كمال انطباق لكن هذه الحركات وان تاب
الى اصلاح الصور الذي هو قصد من كمال وشر الا انها بسبب عادة الى اضافات

ومضاكات موذية فالصواب ان يقال اما ما ادى حركات
الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمضاكات المؤذية
واما ما ادى حركات قبل النار وسكناتها وهو هي القرب اليها
فكما اذا اورد الدواء الحار البدن ويؤديه بحسب حرارته
فاذن قد حصل من ذلك ما حصل مما بعد ان الشر يطلق على عدم
شيء من حيث هو غير موثر وهو فقدان كمال لشيء واذا اطلق على
امر وجودي مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال بالقوة
فقد يحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لائق
به او نقول عدم كمال الموجود من حيث هو غير لائق به او نقول
من حيث هو غير موثر فليس هذه العبارات المختلفة عن معنى
واحد هو مفهوم الشر وعلى هذا من يبيح استعمال الجمهور لفظ
الشر في موارد قال الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة
لانه لا يستقيم الا مع القول بان الفاعل مع القول بالجبر والقبح
العقلي والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين الا انه
لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر
في افعال الله تعالى وانما يتوجه اذا كان الله تعالى مختارا ممكنا ان
يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا او ترك ذلك واما
اذا كان موجبا بذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا او ترك ذلك
لانه وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها بحيث لا
في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات
او شرورا واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لانا
اذا لم نقل بذلك كان الكل حسنا صوابا على ما هو قول
الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله فعل الشر ويجب
ان يكون فاعلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول الموفقين
بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم

الفلاسفة

الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم
فيكون خوضهم فيه من الفضول والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة
لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فلا يمكن ان يقال
لم اشار هذا دون ذاك وايضا لانهم لا يقولون بالحسن
والقبح العقليين فانهم يطلقان على ملائمة الطبع
ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى كونه
الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وفي الاول
انما النزاع في الاخير فنحن ان نفي الله تعالى كامل لذاته خير بالذات
فكيف وجد منه الشر والناقص والله تعالى يجيب بقوله انا نجزم
كيفية صدور الشر عاجزا بالذات ولا نقطع في ان انتفاع النفس
يتوقف على المنفعة جميعا وانما نقطع على المنع اثباتا لقوله بلا على
ما سبق منه في تحقيق الاخبار ثم قال بحث ان متصور الخير و
الشر في هذه المسئلة ثم بحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة
ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه بقول
الاشاعرة كما قالوا ربما يكم بان العقل يشير اذا تصور ما فيه
من الامور الوجودية والعدمية وجدنا الشر من العدميات فانا اذا
نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين الى كونه
كذلك واذا نظرنا الى كون القطوع بلا انقطاع كان ذلك قبيحا
ايضا لانه لو كان قاطعا لما نشر عن السكين كان ذلك شرا و
اما اذا نظرنا الى فوت حيوة المقتول والى فوق العقل منه
وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود هو العدم والعدم هو الشر و
هذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان اراد بقولهم الوجود خير و
الشر عدم تفسير لفظ الشر بالوجود والعدم بالشر فلا فائدة
لهم في ذلك وان الاستدلال لان كل احد ان يفسر اي لفظ شاء
باي معنى شاء وان اراد التصديق بذلك فهو انما يتاتى بعد تصور

معنى الخير والشر والكلام الآن فيه وبتقدير الشر ول عن هذا المقام
فهو كما تمثيل وانه لا يفيد اليقين والجواب ان المراد مصنوع الخير
والشر والتمثيل ليس بمستدلال بل لتبيين المعنى فمن الناس الواقوفي
موارد استعمالات الجمهور يتحفظ لها عن غيرها حتى يحقق لمن كل
موضع يطلقون الشر ويريدون به فقدان كمال او عدم شيء لا حاجة بنا
ههنا الى ايراد جواب اما ان الشر هو الالم وحده فقد بين ان الشر عدم
من حيث هو غير موذ والالم وان كان شرا ما بحيث الا فقد
اتصال اذ انه يجيء واحد من الشر فانه الظلم والزنا والموت والجهل
وغيرها شرور وليس بالالم واما ان كثير الالام تقتضي عليه الشر بعد
من ان الوجود حقيقي وهو وجود الشيء والوجود والوجود الاضافي
وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من العدم الاضافي الذي هو الشر اي
كونه سببا آخر واما ان الفلاسفة لا تختصهم عن هذه المعاني الصور
الشر بان قلتم الا يبقى لقبيل الشر فقد بان ارتفع بلكت
المصاديق ونحن نقرر هذه المسئلة عن الابتداء مختصا لما عن الزوائد
التي لا طايل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين
الغاية اريد ان نبين وقوع الشرور في قضائه تعالى فلا يسأل عن
يسأل ويقول في الوجود شرور كثيرة في الزلازل والصواعق وحيوانات
المدودة من السباع والهوام والعض الشهوية والغضبية التي يستلزم
الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض وكذا العقول والنفوس
السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات
هي شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الموجود
من حيث انه موذ والشر هو العدم من حيث انه غير موذ وكل وجود
خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا ثم يطلق على الموجودات الشر
لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستلزم غيرات ان يكون
مصدر الكمالات الغير مذكورة الوجود يكون شرا غيرا بالاضافة

والعوض وهذا كالنفس فانها سبب لصحة المركبات والحوادث والاهواء
وغيرها من الكمالات الا انها بالتصدع بواسطة السحر فالنفس يكون شرا
بالاضافة الى التصدع الذي هو عدم صحة والشر وانه اطلق على الوجود لكنه
اذا فيكون يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم
فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرناها الكمالات ليست براهين
بل كانت جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان مبنى خير الوجود وعينه الشر
العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التوقيف صحيحا فاجابوا
بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات
الى الاقسام من انما هو بهذا الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والا
فليس الموجود شرا اصلا حاصل الجواب ان الموجود الشر انما وقع
في القضاء الالهي لان كل موجود يعرض فيه شر فلابد ان يكون جانب
خيريته اكثر من جانب شريته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر
اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام لما كان قوى الانسان يختص
السؤال ان الانسان قوى شتى والغالب عليهم بحسب القوة
النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة و
الغضب وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر
غالبا في نوع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن في
الصحة والكمال اقسام ثلثة ما في غاية الصحة والكمال وما في غاية المرض
والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس في العلم والخلق ثلثة اقسام
من في كمال العلم وحسن الخلق ومن في غاية الجهل وقبح الخلق ومن
بينهما وهو الغالب اذا الناس وهو الجهل المركب دون البسيط فاذا
انظم الى النظر الافضل يكون الغاية لاهل النجاة فان قلت
الجهل البسيط ايضا شر لانه فقد من الانسان كمال العلم فان كان
هو العام الناشئ يكون الشر اكثر فيقول الكلام في الموجود الذي
هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس بشر بالاضافة

اليه لانه ليس مستقلا له لانقض عندك هذا بنيته على توهمات باطلة
في الباب احدها ان الشقاوة نوع واحد لا سال الا بكمال العلم فمنه
لا يكون ذعلا او لا يكمل علم في الشقاوة فيكون اشرعا لنا واجاب
بالمنع عن ذلك وثانيها ان مرتكبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون
لهم ثبات من العذاب فيغلب الشرط والجواب ان لهذا اما في الاغلب
فلا يوجب الهلاك السرمد الا بحمل المركب واما في الخلق فليس كل
حلقا روى موجبا للكفر للعصاة بل ما يمكن والنفس لكنا بالغا فا
الموجب للعذاب لا يوجب الا عذابا محدودا منقطعا فيزول
العذاب وكمل الشقاوة واذا حول ذلك العذاب المحدود بالسعادة
الابدية حاصلة بعده تغلب السعادة فحطا هذا هو المطابق للحق
واما قول الشارح وقولنا انا نهلك الهلاك السرمدي الزيد بل العذاب
المحدود وثالثها ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين و
كان الصالح الانام كالعوام المقلد فيكون اهل النجاة في غاية القلة
اجاب بانه رجاء واستبعد وليس وقفا على عدد لانه قد كان يجب
ان يكون التخويف موجودا في الاسباب اي الاسباب التي نظام
العالم مربوط بها مثلا ادراك الجزئيات من جملة نظام العالم
فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما اوجد الله تعالى البصر
والسمع واللمس وغيرها من النظام فكذلك اوجد التخويف لانه
صدور الافعال الجيدة من العبد موقوف عليه والتصديق
تاكيد للتخويف التصديق اي الوفاء التخويف تاكيد للتخويف وانا
يعلم هذا الوفاء لا اخبار صادق به او لا فائدة في الدنيا كالحدود
تشملها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي وحرب صدور الفعل
عن العبد مع القول بانه قادر مختار على القول المحكم لا يجتمعان
لانه يمنع الترك فيمنع لزوم الترك وهو شبه الترك وكذلك بقدرة
ان شاء ترك فلا قدرة اصلا وجوابه من الملازمة بين المتغير

مع ان الاشياء ليس بالذات بل بشبه الترك بالنسبة الى العبد ممكنة
وهو اختيار عدم الممكن لا ينافي امكانه وفصل تقرير السؤال ان الافعال
الصادرة من العبد من وجب ان يكون مطابقة لعلم الله وهذا
هو القدر علم الجاحظون وفي جوابه طرائق المطابقة الاولى طريقة
الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم افعالهم
ففعلهم هو السبب له وهذا كالمرض فان الانسان
لما احتاج الى تناول الغذاء وسعى عند كل جنس لطلب من الصفات يجمع في
بدن الانسان في لحظات الصوم مادة كثيرة ردية حتى اذا ابدت
حرارة الغريزية فيها سخنت وحدث الحمى او انصبت الى عضو فورم
الى غير ذلك من انواع العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا
ردية مستقبحة النفس بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع عامة الايام
ملكات متعددة لكن ما دامت متعلقة بالبدن كانت ذاهلة عنها
حتى اذا فارقت البدن تاوت ماديا عظيما فالعقاب انما هو لام
لا فعال المذمومة وارد على النفس منها لا من خارج فهو نار الله الموقدة
التي تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج كالنار
عند الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يول
يوقف القول على اثبات المعاد الجسماني وح يسئل وقيل لم تعاقب
فان اريد ان عوض الله تعالى من العقاب عن شيء هو سقط
السؤال لان افعاله منزهة عن الاعراض وان كان السؤال عن سبب
العقاب فجوابه ظ وهو انه لما ارتكب الافعال المهلكة حاقت الرقة
على عصيانه لم يرد السؤال عن وجه وجيه وهو ان الله تعالى خص
بالذات والعقوبة فمن فكيف صدرت من الله تعالى واجاب الشيخ
عن هذا الوجه وكرر جوابه الى لا كان النفس الانسانية مشتقة في علم الله
قابلة للكمالات وكانت الحكمة الالهية اقتضت افاضة تلك الكمالات

لكن بحسب استعداداتها تحصل عاجلا فاجلا وكان فيما نوى تبيينها فرتك
الافاعيل الما فاجل بعضا وما عدل بالتكليف والتخويف يكون فرسبب ارادته
الافاعيل لجميعها ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا فرسبب ولكن موكدا
له والوفاء التخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة سببا فرسباب ارادته
الافاعيل لجميعها فانه ما في الباب ان العقوبة يكون شرا بالنسبة الى
الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا لسائر كمالات النفوس الى فيتيف
الى ذلك فانه ترك خيرا كثيرا لاجل الشر اليسير كسرم لما لم يكن يعرف ان يكون
لذلك التكليف سابع وحافظ لعهد الانبياء وارسل لذلك فيه
كلها سببا لصدور الفعل لجزء النفس الانسانية وهذا كان ان الميول
لما كانت مستعدة للصور فرالجواز ان خلق فلك غير منقطع لحركة
يختلف حال الميول بحسب اختلاف حركاته واوضاعه فيفيض فرالمبدا
الفياض صورة كمال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة
المعتزلة وهي ان الله تعالى كلف العباد لاجل صلاح حالهم في التكليف وعدهم
على الطاعة ووعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والاوعاد لطف فرمن
الله تعالى لهم الى الطاعات اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب
فمن ايضا لان بهم المعاصي فاذا قيل لهم لا تعدون فالوا انهم ارتكبوا
المعاصي واذا قيل لم ارتكبتم المعاصي قالوا لا ارادتهم ذلك وانهم
مختارون واذا قيل لهم ليس كسب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم
الله تعالى اجابوا بانه استحال كما علم ان المعصية صدرت عنهم علم الله بصدورهم
وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة
فانهم ما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة فرانه
تعالى هو السبب الكل فان قيل لم العقاب قالوا ان كان المراد
سببه فهو الله تعالى والسبب العقل فالتقدير على مذهبهم خلق الله
تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات ما يزال

للصور

للصور الموجودة في العالم العقلي ولا يخفى فرجميع المسببين وسائر الطوائف الاولى
ما ذهبوا اليه فرمعنى التقدير والقضاء لان الكل متفقون على ان الله
تعالى عالم بجميع الموجودات فرالازل الى الابد وهو القضاء وعلى ان كل
ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه والا لزم جهله تعالى عنه وهو القدر
وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب فرالسوال فرالقدر على
مذهب الحكماء غير القدر على مذهب المتكلمين الا شعرية وانما قدم هذه
المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما ان المسببات
مقدرة ثم بعد تمهيدها شرع في الامرين احدهما الجواب عن السوال الاول
وهو ان فعل العبد صادر عنه وبسبب قدرة العبد وارادته وفرسباب
ارادته فعل جزء التخويف والعقاب فهما فرالاسباب المعدة لنظام
العالم كان فعل الحق مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم
العقاب اولم التخويف قلنا لانهما فرسباب فعل الحق الصادر عن العبد
وقد تبين ان التخويف مقدم في التقدير على العقاب والمحذور
منه اصلا والآخر ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل
القدر انما يصح على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر عندهم علة حتى
ينتهي الى منتهى العلل ان الذات القوية المستقيمة فاذا كان
اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة ادراك الملايم والادراك
اما حسي او عقلي كان اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة
يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق بالوهم والخيال كالاحلام
والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات تتبين
في نفسها بحسب فرمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها
ترغب العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منها جميعا فان
اللذة حاصلة بحسب تفاوت الادراك وبتفاوت المدرك و
تفاوت القوى المدركة فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف
واقوى يكون ادراكها اتم كان لذة العلوم العقلية فرجاري عجب اقوى من لذة الحس

المرئية وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا
راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان
اشرف كان اللذة في مدركه اعظم فان المعشوق المنظور ما كان اشرف
يكون لذته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوة الحسية
لانها مجردة وهي بمعزل عن المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك
القوة الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات مجردة وادراك
القوى وهي جزئيات لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات
فان قيل نحن لا نسلم بالمعقولات ولا بتمام من الجمالات فلو كانت
اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون العدم او بالمعقولات
فوق بالمدرك بالمحسوسات وليس كذلك بل قد لا نجد لذة اصلا
فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك
الملايم من البين انا اذا ادركنا ملايم حصل لانفسنا حالة اخرى تجيء
هي اللذة فادراك الملايم اولا ثم وان اقصى اللذة او الالم الا ان
هذه الاقسام لا يوجب وجود تلك في العقل لادراك واما وما
يتوقف حصولها على وجود شرائط اداراتها مانع ولا شك ان
للنفس القابلة للجوهرات والشهوات يفوق الاخلاق الذميمة فلعل
مانع من وجود هذه اللذة بالمعقولات كما ان المريض المرة الكلس
تصلب عليه مرة الصفراء لا يلتذ بالحلو ويقاسها ويكرهها
لا يقدر على تناول لذة عقلية فلو كانت اللذة حالة زائدة
على الادراك لزم وجود امر زائد في ذاته تعم وانه مع ما يحصل
اللذة فيما مضى زائد على ادراك الملايم فقط بل ادراك
ونيل الملايم ونيل المعقولات نسبة حالة العقل بعد حالة الجوع وهذا
قال من كل قوة العقل تجد لذات عقلية عظيمة فلعله واصل الى
نيل المعقولات فهو غير البعض ومثال ذلك الصبي لو فرضناه
متصورا بالحاج بانه اوقال في الوجود لا يلتذ كالا يلتذ بالخيال

فرمالا

فرمالا واللذة ليس من الادراك بل من النيل وكذلك من تصور
لا يلتذ به بل من نيله فانه فقد ذات الصورة بالمحسوسات مفقودة بنوابها
مكان المعقولات لا يتخيل منها عملا تاما بحيث يلاحظها حتى الملاحظ
اما اذا تخلص من هذه النوائب وربما تصور ما خال كالمتلذذ
بالنسبة اليها وهو بلذاذ اعلم ان المطلوب من هذا الفصل ليس
الا نفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقارها واما ذكرنا
ما ذكرناه منها على المطلوب بالذات من النمط كما سيكون
تفاصيل لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية
لكن لا مدرك للشيء ولا يلتذ به فلا يتحقق في اللذة مجرد الادراك
بل لا بد مع ذلك من نيل ذاته مثلا يتصور ذات جمال ولا يلتذ
بها الا حلما وكانه ما يقول نيل الشيء لا يكون الا بادراك
ح يكفي ذكر النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول
الشيء ووجدانه وهو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز ودلالة الالتزام
لا يجوز في الحد ودفان قيل لا شك بالمدرك يخيل امراة حسنا
ويخيل جاع وشرب مشروب فهنا الالتذاذ حاصل بدون
نيل الذات فمقول نحن لا نسلم بل يحصل الالتذاذ بحصلنا
النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم
في التعريفات واجب لانه قد يتحقق النيل بدون الادراك
اعم من النيل لانا نقول ما قال حبيبه بل حبيب ناله ولم يقل
لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك ما يشتهيه اللذة
فقط بل ادراك حصول ووصوله اليه قال اصل ان اللذة
لا يحصل بادراك اللذ بل بادراكه وادراك حصوله ولا يجد
ادراك حصوله بل ذوقه حصوله وهو النيل واللذيذ ما هو
عند المدرك كال وخير فالخير كالية وخيريته عنده لا في نفس
الامر فان قلت فالجاهل بالحبل المركب ان يكون لمذهبه وهو انه

بقي يصل بعد موته فهو ملتذ به كما في صواة وان لم يبق لم يتألم
لان سبب تألمه هو الجبل وقد زال فاخذ الامرين لازم اما ثبات
لذته بالجبل المركب بعد الموت او نفي عذابه وهو خلاف ما صرحوا
فيقول لازم الالتذاذ بالجبل المركب وانما يلتذ به لو نال مدركه
لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود
وسيبه الشارح زيادة بيان والمشهورة ان اللذة ادراك
الملايم والالم ادراك المنافر ثم غيروا الملايم بما يكون خيرا كالاخير
للمدرك من حيث هو كذلك والمنافر بما يكون اذى وشرا للمدرك
من حيث هو كذلك في ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور لانه
لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافر لدفع التفسيرين بايرادهما اولا وجزا
للمشاق ولتفصيلا للمحل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان
انه لا بد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير
والاذى والشر فلا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان
اراد بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم
رجع التفسيران الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك
المعدوم وذلك باطل اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون
ادراك الاحوال التي تصل عند احتراق الاعضاء او بتبريدها ما يلتذ
او عند سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية
الاشياء المؤذية لذات لانا ادراكات موجودات واما
الالم فان العلم بالحس به وان اراد بهما المعنى المشهور وهو
ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما
يكون وسيلة اليه كما هو مذهب البصريين ان اللذة ادراك اللذة
وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه
وفساده ظاهر وان فسر بمعنى ثالث فلا بد من ذكره وتنقيحه و
اما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول شيء لشيء من شأنه ان يكون له

فبقي

فبقي ان كان المراد من قولهم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه
به لزم ان يكون الجهل والاخلاق الردية والترسلات الفاسدة كلها
كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات
وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه ليتكلم عليه قال الشارح
ما ذكرنا في بيان النوعين يعني عن جواب هذا السؤال
لانه بين ان المراد بالكمال والخير هنا الاضافي المشترك
اي الخير والكمال في نوعي الكمال ما من شأنه ان يكون له
ان يناسب الشيء ويليق به ولا ان الاخلاق الردية والترسلات
الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود
لا مطلقا بل من حيث هو موجود فلا يرد النقوض لانا لا نسلم
جاز وما فسر الشر بالنقيض وهو الموجود الذي يكون سببا
لعدم شيء آخر فجاز ان يكون به اراد الفرق بين
الخير والكمال الاشارة في الخاتمة وبيان صدق والكلام
في نظائرها سهوا والامام اعترض بان كلام الشيخ منتج بهما
بان الكمال والخير شيء واحد فذكر احدهما مغن عن الآخر فعدل
الشارح بانه خير باعتبار انه موجود وكمال بحسب البراءة من النقوص
صفتان مفهوما ولعل لنا نقض عن احد المذكور
وتقريره انه لو كانت اللذة ادراك الملايم فكلما كان
الملايم اكثر ملائمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر و
ليس كذلك لان الصحة اقوى ملائمة للنفس من الشباب والخلوة
مع ان الالتذاذ بهما اكثر والجواب انا لا نسلم ان الالتذاذ
بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالخلوة فان من راعاه صحته وحدثه
عظيمة وبعد التعليم والممارسة فالشرط في اللذة حصول اللذة
والشعور به وربما ضعف الشعور بضعف اللذة فيقدم كمال
الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها او الحيوانات اذا اكثرت

لم يشوبها كالبة السخور فلهذا لا يلتبس بها كمال الالتذاذ هذا هو المراد بالنص
لمتن الكتاب واما الشارحان فقد وجها النقض بعدم لهذا
النقض بالفتح وجوابه بقي ادراك العقل بسبب استمرارها
ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرير السؤال الثاني ان المص
قد بكره الحلو مع ان الحلو كمال وضد فيها ادراك لضده والكمال
متحقق وللذة وجواب وجواب انا لا نم ان الحلو في هذه الحال
كمال وضده له انه قد يصح اثبات لذة ما اعلم هذا المط ما الذي
من هذه الخط اثبات اللذة العقلية وكانه ما بالنسبة والبقية
التي عنون الخط بها فبقي اولا قول في حصر اللذة في الحسية الظاهرة
واما نعرف مهية اللذة والالم وفي المبين ان حسن الترتيب يستدعي
تقديم التوليف على التحقيق الاول والان اراد ان يشرع في المط
المط بالذات وهو اثبات اللذة العقلية ولما كان نقص الاتم
ربما يسبق اليه انه لذة عقلية لو وجدت وجبان كان لنا
شوق الى تحصيله او الم عقلي لو كان دفع ما اضطرار بالغ عنه وليس
كذلك نبه اولا في هذا الفصل على ما اضاط هذا الوهم فانه ربما يجزم بوجود
لذة والم ولا يحصل رغبة او رهبة لعدم الذوق والوجدان كالاعمى
العين قد يعلم في طريق السماع ان في الجلوع لذة ولا يميل اليه ويحسب
تحسر او الم يوجد انا لا يستعظم فالم يخبر عن المتعلقات
الردية فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية
او عن الالم العقلية القدح في وجودها ثم نبه في الفصل الاخير على المط
وحاصله انه كان لكل قوة من القوى الحيوانية كالادراك حصل صاحبه
ملذة به لا تقول ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله وكذلك يلزم
العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصلت
اللذة لا محالة واما قوله ولو دفع مثل الالم بسبب خارج فهو
كما في النوم فانه ربما يستلذ الذائقة كثيفة حلاوة ماخوذة من الصور

المخزونة في الخيال والمادة هناك ولهذا قد يحس في المنام من يرى امرأة يجامعها
قال مدركات العقل اشرف من مدركات الحس وان الادراكات العقلية
اقوى من الادراكات الحسية لان اولا مدركات الحس ليس الا كيفيات مخصوصة
كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل
هو ذوات الباري تعالى وصفاته وبجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها
ومن البين ان الاشرف لا محالة اشرف الى الآخر واما ثانيا فلو جهر امرة
ان الادراك العقلي وصل الى كنه الشيء حتى عرف من الماهية واحوالها وعوارضها
ثم عرف من الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل وما له
علقة وعرف من الخارجي اللازم والمفارق ومن اللازم بوسط وبغير
وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي
اقوى وثالثها ان الادراك العقلي غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية
واذا ثبت ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركاته اشرف
من مدركات الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية قال
ايضا انا نجد عند الاكل تغيرا انا نعلم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء
على ما هي عليه لم يكن له وجدان واللذة هي ادراك الكمال قلنا مثل هذه اللذة
لا يستقيم الغذاء به والتغذية فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
هي اللذة وتمر مهما وبين سائر الاحوال التي نسميها من الغضب والغم والخوف
وغيرها ايضا ان القوة الذائقة والآلة قد ادركت من المطعوم
والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكن لا يدري ان تلك الكيفية
هي نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان هذا
ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان يكون نفس الادراك فان النفس
قد يكون بعد قبل الموت بهذه المعلومات ولا يلتذ بها فان
قلت انما يمنع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول
لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء مانع

عن حصول اللذة لزم انه يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وانه
ذهبهم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك
للنفس الجواز ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة
للادراك وجواب عن الاول انا ما سلمنا جواز وجدنا عند
ادراك كل ملايم ملايم وبيد خاص مخصوصة يغبر منها باللذة فنحن نعلم
بالضرورة ان كل حصل لها ادراك الملايم وبيد يحصل لها اللذة سواء
كانت النفس تلك الادراك وبيد او حالا اخرى لازمة لها وهذا كاف
في اثبات الحال المحصولة للعقل ولا يضر المناقشة في العبارة وعن الثاني
ان النفس اذا ادركت المعقولات وتأملتها من حيث هي كمال
لها وحيث لذة اذ بها ما الالتذاذ اذا ذات لسبب فقد من
فقد من هذه القوة واعلم ان هذا التوهم الذي هو كاعلنا
بعد اثبات اللذات العقلية اذا اثبات الالام العقلية و
ذلك ان النفس بحسب تعلقها بالبدن وتشوقها بالجزئيات
او المكتسب فيها آيات رديئة منافية لكمالاتها في ذات متعلقة
بالبدن كان لها شوق فاذا فاتت البدن وعنت اليها ذاتها
منافية لكمالاتها يحصل لها الالم اذ الالم ليس الا ادراك المنافي للكمال
وبيد كما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الالام
الحسية بعدم استعداد ما فانا لو كانت مستعدة للكمالات
فاتت عليها ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام كوجود
الشرائط وعدم الموانع والالم يستدعي الافاتة ولو ترتب
هذه المفقودة لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال
فوات كمال النفس اما لامر عدمي او لامر وجودي وانا نسلم
العدمي يقتضيان الوجود والوجودي بالامر المنافي لعدم
الحصار رهما فيها فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد
الحاصل للمتعلق ومن الوجودي الاشتغال بالبدن بعضا ومن الكتاب

العقلية اشد من الالام

الحاصل وغيره في المعتبر على ما في الفصل الآتي ومعنى كونه غير
محسوس ان النقصان لا يحس بعد الموت بحصول الكمال وفهم الامام
كلام الشيخ هنا ان النقصان لا يحس بعد الموت بحصول القوة
النظرية محسوس والنقصان بحسب القوة العملية محسوس ثم طلب
الفرق واشار الشارح بذكر انك التقسيم واحكام الاقسام
على سببين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاول فلان
النقصان من القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ
محسوس بعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة
العملية بعدم الاستعداد غير محسوس وانما الفرق بان النقصان
في القوة العملية بحسب سمات مستفادة من الافعال فيزول
زوالا يختلف النقصان في القوة النظرية واعلم ان
رد النقصان النفوس اما ان يدرك ان لذات وكمالات
اولا فان لم يدرك فهي النفوس البلهة كالبله والمجانين و
الاطفال وان ادركت ان لها كمالات فاما ان يتشوق الكمالات
وهم العارفون او لا فاما ان يتشبث اضداد الكمالات وهم
الحاذقون او لا فاما ان يشتغل بما يضرهم عن اكتساب الكمالات
كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور العاجلة صارف
عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم الموقوفون اولا وهم
المهملون الذين لا اشتغال لهم في الدنيا والآخرة ولا اختيار
ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية ويقول ايضا التقسيم اما
يكون كاملة في القوتين او لا فان كانت كاملة فيهما فهم في الدرجة
لا يأتي ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العملية او
في العلمية فان كانت ناقصة في القوة العلمية فلم يكن لها
شوق الى الكمالات فهي عرضة من العذاب وان كان لها شوق
اليها فان اتصف باضداد الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت

في عذاب موبد والاتي العذاب بعد الموت ما بقي الكسب والى الكمال
لا ناح يكون مشتاق الى لا يتحقق من تحقيقه وان كانت فقد في
القوة العقلية فقد اكتسب لو استطاع الاستقال الى الكمالات اصلا
ولكانت ابدية راسخة او غير راسخة فيعود بها الا ان عدا ما يقطع
بان تلك الملكات كانت بسبب عوائق عرضية زالت فزول بالتدريج
وتحقيقه الثانية وتر الامام من تحقيق بان النفس لو صح عليها الشيخ
فاما ان يتعلق بتعلق آخر كما فارقت بدنا او بتعلق ثانية عن التعلق
رما ما لم يتعلق بدن آخر والاول يلزمه ان يكون احدا ابدا
فيبدل بحسب تجدد بدن آخر والآخر انه اذا فارقت النفوس
كثيرة يجب ان يوجد ابدا على عدد النفوس والا تعلق بدن
واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثالث لا ناح يكون معطلة وذا
معطلة في الطبيعة وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان اما عما
التعطيل كما مر والمتعلقة فلانه قوله ولا ان يكون عدة نفوس
مفارقة تتعلق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه يصلح ان يكون
قسما من الاقسام المفروضة في الدليل وليس في هذا التقرير
فيه اثر فلعله اراد بهذا الاقسام في تقريره واما ترك بيان
استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن والتعلق
قبل فيه والاول لظهوره فيما ذكر في الاقسام الاخر من البين
انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو قال وقوله ويعود الى الثالث
المذكورة ايضا اراد اما يلزم من اجتماع النفوس على بدن واحد
في اقسام الثلثة لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها ما قال
وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متفقة
فان اجتماع النفوس على بدن واحد انما لم يستلزم التعاقب
لم يتم الخلف لانه يوضاح متصلة وانما استلزمه فانه يزيد
الى الثبات من الاستحقاق والاطلاق الى التعاقب وتوافق

مستقيم غاية الاستقامة وثانيهما على قوله او يحدث للبعض الآخر
نفوس اخر ويلزم منه محالان فان عدم الاولوية في الحوادث لا
يستبعد بعض الابدان الا بعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق
نفس بدن اصلا لعدم الاولوية وثالثها على قوله واما ان
ان تختلف النفس المفارقة بعد المفارقة وانه زيادة لا حاجة
اليها كما مر في تقرير الامام والتقرير المنطقي على التركيب الظاهر
ان نفس لو تعلقت بالبدن ثانيا على سبيل التناسخ فاما ان يجوز
ان يتعلق نفوس متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل يتعلق كل نفس
بدنا على حدة فان اتفق كل نفس بدنا يلزم ان يكون ثانيا اتحاد كل
بدن كوحدة بدن آخر وان يكون عدد الابدان الكائنة بعدد النفوس
المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت ثلاثة اشخاص في يوم
واحد بقتل او وباء او غير ذلك ويعلم بالضرورة انه لم يحدث من
الابدان الا ثلاثة اشخاص وان جاز ان يتعلق نفوس متعددة
بدنا واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس
وهو ح او يتدافع فيلحقه فساد تناسخ وفتر وفاه وهف
واعلم ان كل موجود فيه لما كان ادراك الكمال موجبا للطلب
والحب اذا انظر يكون عشق بين العشق للاول لانه كلما كان
الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون حبه اكثر بكثير كما ترى في الاناث
فيكون حبه في الافراط وهو العشق ولا يخفى ان ذلك الشوق
لا يحصل الا بعد الوصول من وجه والفقد من وجه فان من
اشتاق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا في خاطره
غائبا عن حضرته حتى انه حاضر في خاطره وهل اراد هو بقوله غائب
عن صفاته والاول تنزيه عن التجسم والتعطيل فيحصل الشوق
عليه وكما انه تعالى مشهود بذاته لكل من عرفه لا بد ان يكون مهيا
عنده بانه وكما كان عرفانه اتم كان التذاذه به اشد

ولهذا العاشقا بها الملائكة ولذا انهم بحسب تفاوت مراتبهم والعلم
به تعالى وكذا القول في النفوس البشرية واعلم ان الامام اكثم فقتم
ان ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب حبه فحب الشيء هل هو
نفس ادراكه او غيره فان كان نفس ادراكه وهو المدعى لزم على حب
الكمالات الكمال بادراكه فهو كله يستدل الشيء على نفسه وان كان غيره
ولا شك ان ادراك الاول للكمال مخلف لكمال غيره للكمال آخر فلا لزم
من الحب ادراك غيره لكمال حب الكمال ادراك الاول لكمال حبه
لعدم توجب اشتراك المختلفين في الاحكام تقول وهو كان غيره كان
ادراك الاول للكمال مخالفا لادراك غيره منه ما هذه الشبهة التي
ملخصة في المقدم والجواب ان حب هو الادراك لكنه ادراك
الكمال من حيث انه موثر والاستدلال على حب الكمال بانه موثر في
ان يدرك الكمال الكمال موثر وادراك الكمال من حيث انه
موثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا له هذا ما يلقى
لبيان شيخ افرح بالاكمال المتوالية وفاض علينا من غمام الكرم
بالافادات المتتالية وانه اشرف ما كتب واكتب الفصل ما يتوجه
اليه ركاب الطلب لا يوقف قدرة الا من ايده من عند الله بدين
وفاذ والطاعة ولا شفعه به الا دورة بتوجه الجاذب
وتكره متعلقة المباني مع تفهمي الى الغايات فالفصل الذي اوجب
الشيخ في كتابه لنوع هذا الكتاب اوجب وفقنا الله تعالى
وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق ووفقنا على مقدمات الصدق
انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير والحمد لله رب العالمين اولا و
آخرا والصلوة على رسوله باطنا وظاهرا قد طلعت بالتمام
في بقعة بجمعة من شهر ربيع الاول سنة ١٠٠١
المذنب الحقير المفتقر الى
الراجي رحمة ربه الغني ابن احمد
النعيمي ربه
ارحم

من ممتلكات الحاج الى
رحمة ربه الغني ابن محمد
النعيمي

تجب البدنة من دون الافساد بالجماع بعد المشعر اي اربعة
اشواط من طواف النساء والاولى بن الاولى بعد خمسة
ان الى تمام الخمسة اما بعدها فلا خلاف في عدم وجوب الـ
وجعله الحكم اولى بدل على الكفائه بالاربعة في سقوطها وفي الـ
قطع باعتبار الخمسة ونسب اعتبار الاربعة الى الشيخ والـ
وهي ضعيفة نعم يكفي الاربعة في البناء عليه وان وجبت الكفا
ولو كان قبل اكمال الاربعة خلاف في وجوبها ولكن لو كان
شواط الزيادة اي قبل اكماله وان بقي منه خطوة وعجز
البدنة تخير بينها وبين بقرة او شاة لا وجه للتخيير بين الـ
وغيرها بعد العجز عنها فكان الاولى انه مع العجز عنها يجب
او شاة وفي الدروس اوجب فيه بدنة فان عجز فشاة وغيره
بين البقرة والشاة والنصوص خالية عن هذا التفصيل
لكنه مشهور في الجملة على اختلاف ترتيبه وانما اطلق في
بعضها الجزور وفي بعضها شاة

K 1 1